عسى الكرب الذي امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب

المبنى للقياس لا بد ان يكون ثابتا باللغة

التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة ذكره في فصل حكم العام

وجبل اقلس ابصار ذا قلوس

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ذكره في فصل المامور به نوعان مطلق وموقت

العقد بين ذاتين في المؤثر

معنوان اسم فاعل للمبالغة

التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور مذكور في فصل النهي

العدالة في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور كالفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب

المعرف الواو في مثلا

على تقدير اي لا بد ان يكون ان يساوي مثلا

بين اسم

ذكره في بيان خبر الواحد

فسبحان على التسبيح مصدر سبحه بمعنى نزهه

السلطان فعلان من السلاطة في التمكن على القهر ويطلق على الحجة

الحلاقة بالفتح علاقة الحب والخصومة ونحو ذلك من المعاني وبالكسر علاقة السوط والسيف ونحو ذلك من المحسوسات

الفرق بين التخيير والاباحة

الالباب

قوله الطلاق

الاقتضاء

الا اقتضى بختمت الكتاب

١٨٥٢

العمل ضربان ضرب يتعلق بالمفرد وسمه بعضهم تصورا وبعضهم معرفة
وضرب لا يتعلق الا بالنسبة الى الحصول وسمه بعضهم تصديقا وبعضهم
علما شرح عضد

الحكم ان نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما
متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة
مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب شرح

المجاز راجح على الاشتراك تلويح في فصل حكم العام

الاثبات اثبات الكلام ابتداء تلويح في بيان التقسيم

التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة
وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فمقابلة الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد
احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا لا بعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا تلويح في التقسيم الثالث

فان قيل ان قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده
فلا شيء من القران يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم تلويح

اريد بسورة النساء القصرى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
وفيها واولات الاحمال والمشهور يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي
خلقكم وبالطولى سورة البقرة وفيها يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا والغرض من نزول تلك بعد هذه
بيان حكم ما بين الايتين مغرب في باب القاف مع الصاد

قوله فان طلقها الثالثة لانه عقبها بقوله فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحق ان المراد بالتسريح
الثالثة ولا تكرار فان الثاني ذكر شرطا للاعطاء حكم الكل
والاول ذكر لبيان ابتداء شرعية الثالثة وحاصله ان الله تعالى
شرع ما ملك ورتب على الثالثة حكما وبين ذلك بقوله الطلاق
مرتان وبعدهما اما امساك بمعروف او تسريح بثلاثة
باحسان فان طلق الثالثة اختيارا لاحد الامرين
ان يبين له حكما ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فحصل
ان كليهما مراد به الثالثة ابن الهمام في فصل ما كان به
المطلقة

في عقدة القياس لفظ العقدة بفتح العين كثيرة وتجوز
العقل ايضا كقوله سبحانه وتعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
من حكم في بحث الواو المطلق
الكشف

قوله اذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا مط
بل الشيخ بان لا يطلب فيه البرهان
بل يكتفي بعد سماعه عن مقبول الكلام

ثلثة قروء فان قيل الثاء في ثلثة علامة التذكير في هذا العدد يقال ثلثة رجال
وثلث نسوة والحيضة مونثة والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلثة على ان المراد
بالقروء الاطهار قلنا ان الحيضة مؤنثة والطهر مذكر فالقروء المضاف اليه الثلثة
مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالبر والحنطة والاب
والعين فلما اضيف الى المذكر ودخل علامة التذكير كذا في الكشف [illegible]

النشوز كراهة كل واحد من الزوجين
صاحبه وكذا النشوص
عاب البيان في
باب الخلع

[illegible]

قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء
اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكونه
التهمة لا لعدم جواز المجاز تلويح
المثلات اي العقوبات

لا تاكل السمك وتشرب اللبن
انتصاب تشرب بان مقدرة وذلك لان الواو عاطفة واقعة بعد النهي وقد امتنع
عطف الخبر على الانشاء فجعل هذا الكلام من عطف المفرد على المفرد المفهوم من ذلك الانشاء
فيكون المعنى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن معه جامي

التعليل تعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع
فما ليس بثابت كيف يتصور تعليله كشف

قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الخراج بالضمان اي غلة العبد
للمشتري بسبب انه في ضمانه وذلك بانه يشتري عبدا ويستغله زمانا
ثم يعثر منه على عيب دلسه البائع فله رده والرجوع بالثمن
واما الغلة التي استغلها فهي له طيبة لانه كان في ضمانه ولو هلك
هلك من ماله قاموس

والخراج نوعان موظف وهو الوظيفة المعينة التي توضع على الارض
كما وضع عمر رضي الله تعالى عنه على سواد العراق وخراج مقاسمة
كربع الخارج وخمسه ونحوهما فالذي لا ينكر به هو الموظف واما
خراج المقاسمة فهو يتكرر كالعشر صدر الشريعة

انه هو التواب الرحيم الذي يكثر توفيق التوبة او قبولها
من المذنبين ويبالغ في الانعام عليهم قاضي البيضاوي

قوله وبعد قال علم الاصول اعلم ان مثل هذه الفاء اما
على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام فعلى هذا يكون الواو في
وبعد كالعوض عن اما مطول الشرح

الفرق بين العادة والعرف ان العادة في الافعال
والعرف في الاقوال تغيير سعيد كاتب زاده

في يمين الفور
اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق
يحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الخصمة وهي
الخروج مطلقا تتمة
المنقول

قوله في معرض النص اي في مقام النص الوارد بالنصحه تلويح

القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في
الفرع تغيير في الركن الرابع

مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث
يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع الاسم له يسمى مسمى الا ان
المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال
لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا
قال على مسمى ولم يقل على معنى وايراده بلفظ المسكن لئلا يتوهم
ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود
بالنظر تلويح

للكاتب
الا في كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عزيم عزائكا
مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

روي عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال ان في بضع احدكم صدقة
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وقد تستعمل اذا للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجي بخروجك
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كالشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك
اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج
اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها
بمتى كقوله ... استغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل
بين جعلتها يا ابن جعلتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع
لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول معنى انه يستعمل الان في
الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط
مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال
ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي مهما لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه مستعمل
في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط
استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض

ومتى تقصد

متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر * متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار
عندها خير موقد

قوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة
الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها قوله الاتي وهو قوله
اولى ملوخ في فصل الامر المطلق

قوله ورمضان اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى بنى على انه علم اذا قصد به معين ونكرة اذا قصد به
مثل مررت بزيد الفاضل وزيد اخر فاراد برمضان اخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه اياما كان او برمضان
الذي يليه وهو معنى الا ان قوله يعتبر الجواب السؤال ولا يخفى في شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير
قال المصنف رحمه الله تعالى في رمضان اخر لابهامه وفي رمضان الاخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان
على الحذف والتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه
كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة

ملو في فصل الامر المطلق

وتختص البصرة من انها حقيقة
في الظرف لصاق الى جعلته
في معنى الاسماع لكنها قد تستعمل لمجرد
الظرفية من غير اعتبار شرط
وتعليق كقوله والليل اذا
يغشى اي وقت غشيانه على
انه بدل من الليل او لمس المراد
تعليق القسم بغشيان الليل
وتقييده بذلك الوقت ملوخ

معنى قولهم قدم الحاج حتى المشاة
حتى انتهى الى المشاة
سعد المساواة لاى ملك
في حصص

كيف يعلم العلم ... اى لكن
العلم ... لك سعدية

ر والابراء مما يقيد بالشرط وان كان لا يحتمل التعليق به جواب عما يقال التعليق الابراء بالشرط مثل ان يقول لغريمه او كفيله اذا اديت او متى
او ان اديت الى خمسمائة فانت بريء من الباقي باطل بالاتفاق والتقييد بالشرط هو التعليق به فكيف كان جائزا وجه انهما متغايران
لفظا ومعنى اما لفظا فلان التقييد بالشرط لا يستعمل فيه لفظ الشرط صريحا والتعليق يستعمل فيه ذلك واما معنى فلان في التقييد به الحكم ثابت في الحال
وعند ابي حنيفة ان يزول ان لم يوجد الشرط وفي التعليق به الحكم غير ثابت في الحال وهو عند ابي حنيفة ان يثبت عند وجود الشرط
... باب التعليق ابن بيرين

قوله فما كان محكما اى متضح المعنى بحيث لا شبهة معناه
لا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا
لا يحتمل النسخ عليه هو مصطلح في اقسام الكتاب
ملوخ في فصل محل الخبر

آنس اى ارد من الصيف اى الشتاء ابلغ في رد
من الصيف في حره صح ... الملوح

التعصب لنوعه الصرى
تصحيح اللفظ والنحو ... باتى ... وخبر
المعنى كما قال ... الامر من اللفظ
... والنحو ... سعد
والمضاف اليه

وعطف الخبر على الانشاء وبالعكس سائغ عند اختلاف الاغراض ملوخ في بحث الواو
ملو قوله سائغ عند اختلاف الاغراض بهذا يظهر ان ايراده في المطول على قول الخطيب
وهو حسبي ونعم الوكيل كلام الزامي لا رد لذلك التركيب مطلقا كيف وقد وقع نظيره
في القرآن وهو قوله عز من قائل وماويهم جهنم وبئس المصير وقد حققنا في حواشي
المطول فليلاحظ فيه حسن جلبي

قوله ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر
قال التفتازاني فاقام استعمال حتى التغدي بدون
الالف لان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم
حذفت الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف
اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقرير المعنى لا تغيير
الاعراب اللفظي ولا حاجة اذن للجزم انتهى كلامه

والقيد يختص برحمة حرف الباء داخلة على المقصور اى
يتوقى رحمته
العلم تابع للمعلوم كما تقرر عنده فالعلم بقيام
زيد انما يتحقق بعد قيامه
... حلبي
ابو السعود افندي

قوله وقد يكون من لابتداء الغاية حتى ان ما بعدها من المكان غاية ابتداء
ما قبلها من الفعل المتصل بها نحو خرجت من البصرة اى مبدأ خروجي هذا المكان منصور

وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي هو ليس الصحابي
جميع الوسائط فالخبر مسند وان لم يذكر واسطة
واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة
فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر
الواسطة اصلا فمرسل ملوخ في فصل الانقطاع

وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها
للاشباع كما في الدراهيم والصياريف كشف بزدوي

قوله جاء اترى اى متتابعين
واحدا بعد واحد كشف
الجنب الذي اصابته الجنابة يستوي فيه المذكر
والمؤنث والواحد والجمع سعدي

الغدو جمع غداة كقضاة وقضاة والاصال
جمع اصيل وهو بين العصر والمغرب سعدي

قوله حامدا لله تعالى اولا وثانيا الخ لا يخفى ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة
بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل. سعد الدين. حيث شبه الثناء بالمركب وذكر المشبه واراد المشبه به
فهو الاستعارة بالكناية ثم اثبت للثناء العنان على سبيل التخييل فهو تخييل اثبت للعنان الصرف فهو ترشيح

واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر
بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احترازا عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور
آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة
بها انما هو لكونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد
الشكر دون التلاوة وعدم تكفير جاحد كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن
من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير   تلويح

قال الشيخ ابو حيان في شرح التسهيل

نَسَأْتُهُ البيعَ وانْسَأْتُهُ وبعتُهُ بنُسْئةٍ بالضم ونَسِيئةٍ بأخِرَةٍ   قاموس
قوله نسيئة بوزن كريمة وبالادغام نحو برية وبحذف الهمز وكسر النون
نحو جِلْسةٍ   كرماني في باب بيع التمر

بعتُهُ بأخِرَةٍ اي بنظرة   قاموس

قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معناه
عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة
ومن امر بالسجود الا ابليس   كشف الكشاف

قوله ولذلك اختير في التوحيد كذا اي ولكون موجب صدر الكلام ثابتا قصداً وكون الاستثناء نفيا او اثباتا اشارة اختير في التوحيد

لا اله الا الله ليكون الاثبات اي الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله تعالى بطريق التصريح ليكون الاستثناء

غاية للنفي فينتهي المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التصديق القلب يعني التصديق

بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المامور به فاختير

في البيان اي في الاقرار والذي ليس بمقصود اصلي الاشارة التي ليست بمقصودة فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل

فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك قلنا انما اختير النفي قصدا انكارا لدعوى

الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله تعالى واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا ردا لدعاويهم وطعنا لاهل

بالنفي لازاحتهم فاما الكل فقد اقروا بالوهية الله عز وجل كما اخبر الله سبحانه وتعالى بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات

والارض ليقولن الله فيكتفى في الاثبات بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه   كذا ذكره في بحث الاستثناء

قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم استعينوا بلا حول ولا قوة الا بالله فانها تذهب سبعين بابا من الضر ادناها الهم جمع

وقال عليه الصلوة والسلام استكثروا من لا حول ولا قوة الا بالله فانها تدفع تسعة وتسعين بابا من الضر ادناها الهم جمع الجوامع

قال النبي عليه الصلوة والسلام اذا وجد احدكم الما فليضع يده حيث يجد الم وليقل اعوذ بعزة الله وقدرته عن كل شئ من شر ما اجد جمع الجوامع

قال النبي عليه الصلوة والسلام ان الله طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة كريم يحب الكرم جواد يحب الجود فنظفوا افنيتكم ولا تشبهوا باليهود جمع الجوامع

قال النبي عليه الصلوة والسلام ليس على النساء اذان ولا اقامة جمع الجوامع

الحنان من اسم الله تعالى معناه الرحيم او الذي يقبل على من اعرض عنه قاموس

المنان من اسماء الله تعالى اي المعطي ابتداء قاموس

سئل علي رضي الله تعالى عنه عن التوبة فقال يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب الندامة وللفرائض الاعادة ورد المظالم واستحلال الخصوم وان تعزم على ان لا تعود وان تربي نفسك في طاعة الله سبحانه كما ربيتها في المعصية قال في تفسير سورة التحريم

ملك

هذا الكتاب المبارك المسمى بتوضيح في شرح التنقيح ملبه افندي رحمه الله



غزل سعدي

تا شدست جدا زمن صنما — بكت العين في هواك كرما

تا كه گشتم قرين فرقت تو — زادني الحب في الهوى الما

گر بدست تو امد است اجلم — ليس في القتل ينفع الندما

تو مكش در غم كه گر بكشي — قد رضينا بما جرى قلما

هر چه باشي كني ز نيك و بد — خالق الخلق بيننا حكما

تو چو ليلي و من در عشق — انا مجنون في الهوى عجما

هيچ كس نيست اكه از سعدي — بارك الله ايها العلما

قد تحت ثياب العز طائعة ... جلالا
اقتعام في رداء الفقر ... وقنا ليا
هم السلاطين في اطمار مسكنة
استعبدوا من ملوك الارض ...



اذكر الكلب واحضر العصا

فلو اضافيركم بالشئ والادب
ثم اليمنى ثم اليسرى جوابي او حسب



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله
مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل
الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح
جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف كتاب الاصول اردت ان اشرح
مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح بعض المواضع التي من لم يحلها
بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب
التنقيح سارع بعض الاصحاب الى كتابته ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في
هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ المكتوبة قبل التغيير
الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفق بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات
وحدود محررة على قواعد المعقول وتفريعات مرصعة بعد ضبط الاصول
وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ فرسان
العلم الى هذا الامد سميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله
تعالى مسؤول بان يعصمني عن الخطاء والخطل كلا ثمنا وعن السهو والزلل اقلاما و
اقداما م اليه يصعد الكلم الطيب ش افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل
على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام

عند افتتاح الكلام

كقوله تعالى وبالحق انزلناه وقوله تعالى انه لقران كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم
كان جمعا وكل جمع تفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث كقوله
خاوية وكل منقعر من محامد لاصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من نسيم
القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني
وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بنى على
اربعة اركان قصر الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات
خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا والوقف
اللازم على قوله وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن
التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعت فيها ولم يطلع
احدا من خلقه عليها والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس
مكان ترفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة محمد
المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
ارادوا بمعالم العلم العلل التي يعلم القايسون بها الحكم في المقيس وارادوا بالمعتبرين اهل
الباب القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى
الاحكام الثابتة في الفروع فمبدا سلوكهم من لفظ النص فيعبرون منه الى المعاني
اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات

وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما كان مبنيا على اربعة اركان فصّل الاحكام ذكر
الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع
فصل الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن
مسعود بن تاج الشريعة جعل سعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين
على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من
اقبل على شيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام
على البزدوي بوأه دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركوز كنوز
معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم
طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اى لا يدركون بامعان النظر
ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت
اى طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا
فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع
تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك
الضبط والايجاز متشبثا باهداب السهل الممتنع كما بعروة الاعجاز اختار في الافراد
العروة وفي السهل الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السهل واختار في العروة
لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السهل في الكلام فهو

دون

دون الاعجاز وظرفه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى
مسؤول ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو
البر الرحيم اصول الفقه اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما نبين فنعرفه اولا
باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفه باعتبار الاضافة فيحتاج
اولا الى تعريف المضاف والمضاف اليه فالاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء
شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله فلا يرد تعريفه
بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما لو اذكرنا شيئا من
امور هي اجزاء باعتبار تركيبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس
والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط الكل التعريفين
الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه
المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان
كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل
لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لان الاصل لا يطلق على الفاعل اي
العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشروط
كالادوات للصانع مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا
اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملاً لتخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فتخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة
فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد ما تنتفع
به النفس وما تتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان
اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح
او مكروه كراهة تنزيه ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصار
اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين
وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب
عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه
والعشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها
ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما يجب عليها ثم فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتمل
جميع الاصناف لما عرفت هذا فاحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى
ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي
الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع

ونحوها

ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من
الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والعفة والصبر والرضا وحضور
القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل
الاقسام الثلاثة لم تزد وابو حنيفة انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها
وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر وقيل
العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام
يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى امر آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى
المتعلق الخ فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام وعن الحد
ان يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية
كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله به مما يتوقف
على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله به مما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب
تصديق النبي عم ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع ليتوقف عليه الشرعي اما نظري او عملي فقوله
العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة فقوله من ادلتها اي
العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وبهذا
القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة

المخصوص وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر وَلمّا عَرّف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازمًا كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازمًا كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وزاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سبب للصلوة انه لما وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرّف الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين من اصحاب الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره والحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازًا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق

لكن

لكن لما شاع فيه صار منقولًا اصطلاحيًا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم هو خطاب الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفًا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف وايضًا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم وان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول ثم انه سيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفًا كقولك آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فانه دفع الاشكال وايضًا يخرج آمنوا وفاعتبروا اي الحد مع انه حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال فالمراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح

فاندفع بهذه العناية التكرار ودفع جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو احنوا
وفاعتبروا والايمان وافعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان
الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل
القياسية فيكون احكامها شرعية لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في
المقيس فدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا
وعند المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على
خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون
جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان
من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح
عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على
مذهب الاشعرية ولا يرد عليه اي على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج
مثل الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا
القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها فلو لم يخرج لكان الشخص
العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل فان الشخص العالم
بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من
كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك لا يسمى

فقيها

فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها
منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى
ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل
كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل لان التهيؤ البعيد لغير الفقيه والقريب
مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة رحمه لم يدر الدهر وللخطاء في
الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق
في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا ولما عرفت هذا
فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية منضبطة فهذا اقول بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية
العملية التي ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط
الصحيح فيها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة
رضي الله عنهم اجمعين كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي
فيه لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبط
منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه
لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط وهو ان يكون موزونا بشرائط
وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا
انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق

على الظنيات كما تطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثانيًا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن
في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم ولما وجد غلبة ظن المجتهد كان
ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا اما
عند من لا يقول به فيؤول بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم اذ يجب عليه العمل او ثبت
الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى **واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وان كان فرعا** للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان
يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة
لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع
من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول لان العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون
الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير
القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض
الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة
بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع
فاوردوا لنظيره قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة
ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا
ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه

باعتبار

باعتبار الاضافة فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فنقول وعلم اصول الفقه
العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل
بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام
وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة
الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة
في الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبتنى عليها النكت الخلافية والمراد بالقضايا المذكورة ما يكون
احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبرى الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس
وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه
كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت
هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل
اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها
فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا
شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس
على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي
هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل

قوله وتبعه القضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتالف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر مكرر فهو يسمى الاوسط

مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل

وانما قال فاوردوا لانه يرد عليه ان حرمة ام المزنية على حرمة امهات النساء من غير شرط الوطي من قبيل القياس المستنبط من الكتاب

قوله وان يكون القياس مؤديا الى راي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد واراء ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسألة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه

من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرايط نذكرها في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساوٍ او راجح ويكون القياس قد ادى الى راي مجتهدٍ حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلت كبرى او ملازمة انما تصدق كلية لو اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسايل الفقه فيكون تلك المباحث من مسايل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا مختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهدُ فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهدَ والمقلدَ فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهدُ لا المقلدُ فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راى ابي حنيفة وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي ثم القضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسايل الفقه وقولنا على وجه التحقيق لا بد في هذا المعنى فان كفى المقلد ان يقلد مجتهدا لتعقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية لو عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصيته

من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسايل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة دل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسايل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسايل الفقه فهذا معنى التوصل الترتيب المذكور ولما علم ان جميع مسايل الاصول ترجع الى ... حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام

٨

الكلیتین من حیث ان الاولی مثبتة للثانیة والثانیة ثابتة بالاولی والمباحث التی ترجع الی الاولی
مثبتة للثانیة بعضها ناشیة عن الادلة وبعضها ناشیة عن الاحکام فموضوع هذا العلم الادلة
الشرعیة والاحکام اذ یبحث فیه عن العوارض الذاتیة للادلة الشرعیة وهی اثباتها الحکم وعن
العوارض الذاتیة للاحکام وهی ثبوتها بتلک الادلة فیبحث فیه عن احوال الادلة المذکورة
وما یتعلق بها الفاء فی قوله فیبحث متعلق بحد هذا العلم ای لما کان حد اصول الفقه هذا یجب ان
یبحث فیه عن الادلة والاحکام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتیة وما یتعلق بها
عطف علی الادلة والضمیر فی قوله بها یرجع الی الادلة وما یتعلق بها هو الادلة المختلف فیها وادلة
المقلد والمستفتی وایضا ما یتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل فی کونها مثبتة للحکم کالبحث
عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتیة للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتیة
المبحوث عنها وهی کونها مثبتة للاحکام ومنها ما لیست مبحوثا عنها لکن لها مدخل فی لحوق ما هی
مبحوث عنها لکونها عامة او مشترکا او خبر واحد وامثال ذلک ومنها ما لیس کذلک فالقسم الاول
تقع محمولات فی القضایا التی هی مسایل هذا العلم والقسم الثانی اوصاف وقیود الموضوع تلک
القضایا کقولنا الخبر الذی یرویه واحد یوجب غلبة الظن بالحکم وقد یقع موضوعا لتلک القضایا
کقولنا العام یوجب الحکم قطعا وقد یقع محمولا فیها کقولنا فی موضع النهی عامة وکذلک الاعراض
الذاتیة للحکم ثلاثة اقسام ایضا الاول ما یکون مبحوثا عنها وهو کون الحکم ثابتا بالادلة المذکورة و
ما یکون له مدخل فی لحوق ما هو مبحوث عنها لکونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبی ونحوه الثالث
ما لا یکون کذلک فالاول یکون محمولا فی القضایا التی هی مسایل هذا العلم والثانی اوصاف وقیود الموضوع

المراد بموضوع العلم ما یبحث فیه عن
اعراضه الذاتیة والمراد بالعرض هنا
المحمول علی الشیء الخارج عنه والعرض
الذاتی ما یکون منشاؤه الذات
بان یلحق الشیء لذاته کالادراک
للانسان او بواسطة امر یساویه
کالضحک للانسان بواسطة
تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل
فیه کالتحرک للانسان بواسطة کونه
حیوانا

قوله

الاعراض الذاتیة للحکم ثلاثة اقسام

القضایا او قد یقع موضوعا او قد یقع محمولا کقولنا الحکم المتعلق بالعبادات یثبت بخبر الواحد ونحوه
العقوبة لا یثبت بالقیاس ونحو زکوة الصبی عبادة واما الثالث من القسمین فمعزول عن هذا العلم
وعن مسایله ویلحق به البحث عما یثبت بهذه الادلة وهو الحکم وعما یتعلق به الضمیر المجرور
فی قوله ویلحق به یرجع الی البحث المدلول فی قوله فیبحث وقوله عما یثبت ای عن احوال ما یثبت
وقوله عما یتعلق به ای بالحکم وهو الحکم والمحکوم به والمحکوم علیه واعلم ان قوله ویلحق یحتمل وجهین
احدهما ان یراد به ان نذکر مباحث الحکم بعد مباحث الادلة علی ان موضوع هذا العلم الادلة
والاحکام والثانی ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما یبحث عن الاحکام علی انه من لواحق هذا العلم
فان اصول الفقه هی ادلة الفقه ثم ارید به العلم بالادلة من حیث انها مثبتة للحکم فالمباحث الکائنة
عن الحکم وما یتعلق به خارجة عن هذا العلم وهی مسایل قلیلة تذکر علی انها لواحق وتوابع المسایل
هذا العلم کما ان موضوع المنطق هو التصورات والتصدیقات من حیث انها موصلة الی تصور
وتصدیق فمعظم مسایل المنطق راجع الی احوال الموصل ولذا کان یبحث فیه علی سبیل الندرة
عن احوال التصور الموصل الیه عن الماهیات انها قابلة للحد فهذا البحث یذکر علی سبیل التبعیة
فکذا هنا وفی بعض کتب الاصول لم تعد مباحث الحکم من مباحث هذا العلم لکن الصحیح هو الاحتمال
الاول وقوله وهو الحکم فان ارید بالحکم الخطاب المتعلق بافعال المکلفین ویلزم فالمراد
بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلک الادلة وان ارید بالحکم اثر الخطاب کالوجوب والحرمة
فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحیح وبالبعض لا کالقیاس مثلا لان القیاس غیر مثبت للوجوب
بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب کما قیل ان القیاس مظهر لا مثبت فیکون المراد بالاثبات

کالبحث

اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذكر اللفظ بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا
فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع
والمسايل اردت ان اشكك بعض مباحثهما التي لا ينبغي المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن
منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن
احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم
ان كان اضافيا الى اخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق
يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها دخل
في المبحوث عنه كاشفة عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين
وان لم يكن المبحوث عنه اضافيا فلا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحاد المعلومات اي المسايل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان
اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار
به على ان لكل احد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل
المكلف والمقدار وما اورد من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في
الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع للجميع
بدن الانسان ومنها انه قد ذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك
الحيثية موضوع كما ان الموجود من حيث انه موجود موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن
الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية

لا يوجب انه موجود
او عرض او جسم او
جهة وذلك كالعلية
والمعلولية والوجوب
والامكان والقدم
والحدوث ونحوها

لان

ما يبحث فيه

لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه الذاتية او عن اعراضه واثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض
الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع
منها فالحيثية بيان لذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض
وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول لان في
الطب يبحث عن المرض والصحة وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث
في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان
المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء
الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد
له اعراض متنوعة لان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يبعد ان يكون بعضها اضافية
وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا
للتسلسل في المبداء فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك
الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبداء ولانه يلزم استكماله من غيره ولما ثبت ذلك
يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تغايرهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد
العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسايل فكما ان المسايل
تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسايل وتختلف
بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر
في ذلك لا المحمول لا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا

الركن الاول في الكتاب

وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث انها طبيعة فقول بان موضوعهما
واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان
لا يبحث فيهما عن ما بين الحيثيتين بل عما يلحقها لما بين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك فنضع الكتاب
على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن
وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية
والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف
القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجيبت
عن هذا بقوله ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن
ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب
موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصا في جواب اي كتاب
تريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الى آخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا
او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه
في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن به فليس هذا تعريفا لماهية القرآن ايضا بل
تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء
فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة لله عز وعلا ويطلق ايضا
على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي نريد
المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف

ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي معرفة المصحف ببعض
الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم ان القائلين
ان القرآن ليس فيه بالحد بقوله على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل
على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل
المعرفة لو اعرف ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل عم فقد وجد مشخصا فان
كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص
بل القرآن الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبرائيل عم او زيد او عمرو على ان
الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا
ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد
فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد لان معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة
اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ
من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول للمسامحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه
الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها
الى حد لا تقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة
المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا
والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد ولذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال
هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق

وقد عرّف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية
يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور
وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عيّنا
بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا وقوله اجاله اى ابحاث الكتاب في بابين الاول
في افادته للمعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على
افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته للمعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام و
المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي
فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة و
الوجوب والحرمة حكم شرعي الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى
اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم لازما في صحة جواز الصلوة خاصة
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده
وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا
القول اى عدم لزوم النظم في صحة جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن
بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم
والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار

هذا ما اللفظ وقد روى عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا

وضع

وانقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمقابلات لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه

وضع له هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات الاربع فينقسم الكلام باعتبار الوضع
الى الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة
ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال فيه
في الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال
فخر الاسلام في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال
ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في
كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم
التقسيم الاول اى الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا
فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا
اى وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع
منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد
فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة جميع ما تصلح له لكن الكثير محصور
وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر
اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له فقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا
يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه
يراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة

بين الخاص والعام كرأيت اليوم رجالاً فإن من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي وإن كان
أي الكثير محصوراً كالعدد والتثنية أو وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص
كزيد أو باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك إن ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولاً
وأصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي باعتبار الوضع على الخاص والعام
والمشترك والمؤول وإنما أورد المؤول في القسمة لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار
رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته وهو في الأقسام التي تحصل منه وهو هذا
وأيضاً الاسم الظاهر إن كان عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة
وإلا فإن كان تشخص معناه فعلم وإلا فاسم جنس وهما إما مشتقان أو لا ثم كل
من الصفة واسم الجنس إن أريد به المسمى بلا قيد فمطلق أو معه فمقيد أو أشخاص
كلها فعام أو بعضها معيناً فمعهود أو منكراً فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند
الإطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الإطلاق لا للسامع وإنما
قلت عند الإطلاق لو لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وإنما قلت للسامع لأنه لو قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معيناً
للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الأقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص
لأن المطلق وضع للواحد النوعي واعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن
يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم فإن بعض الأقسام
قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون من حيث إن العين وضعت

تارة

تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث إن
العيون شاملة لأفراد تلك الحقيقة وهي الماء مثلاً تكون عاماً بهذه الحيثية فعلم أن لا تنافي
بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافٍ لأنه لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً
وعاماً بحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فإنه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا

فصل الخاص من حيث هو خاص أي من غير اعتبار العوارض و
الموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة مثلاً توجب الحكم فإذا قلنا زيد عالم فزيد
خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضاً العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الأمر
الخاص على زيد قطعاً ويعني أنه يدل بالقطع يقيناً والمراد هنا المعنى الأعم وهو أن لا يكون
احتمال ناشئ عن دليل لا أن لا يكون احتمال أصلاً ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر
وإلا فإن احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وإن لم يحتسب يجب ثلثة
وبعض اعلم أن القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء المراد بالقرء الحيض عند أبي حنيفة والطهر عند الشافعي
فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لأنه لو كان المراد
الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه إن لم
يحتسب من العدة يجب ثلثة أطهار وبعض طهر وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي
يجب طهران وبعض طهر على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا لكان الثالث كذلك جواب
عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم إنه لو احتسب يكون الواجب طهرين وبعضاً

بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر لونه ما ينطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر سابق
مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث
فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي انه لو امضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا
خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا وقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع
الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق
وهو الطلاق فقد بين نوعيه بلا مال وبمال لا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ
فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغير مال
في اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي
وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل
لكم ان تاخذوا الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا
يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح
الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام وجعل تمسكنا مذكورة في المتن مشروحا
وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب
وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا
يجب بنفس العقد لو كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف مبني في مسئلة المفوضة

اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت والكريم
على وجوب المهر لو دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل لو دخل بها او مات احدهما وقوله
قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي تقديره بالشارع فيكون الفناء مقدرا اطلاقا
لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان
والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا
ولما لم يبين حكم المقدر قدرنا بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل
هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها
وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اوردنا في الاصل
في هذا الفصل مسائل اخر اوردناها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا انا
تركتها بالكلية مخافة التطويل ومنها مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فصل
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع
فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد
منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه لو قال لزيد علي افلس يصح بيانه
من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج
الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض
يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه لو قال لفلان
علي دراهم

يجب تثليثه باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت التثليث لان العموم غير محكم فيثبت
احتمال الخصوص وعندنا وعند الشافعي توجب الحكم في كل ما يتناوله نحو جاء القوم يوجب
الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون
لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي
رضه عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعا او ما ملكت ايمانكم
فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما
آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح
او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح
وابن مسعود رضه عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود رضي عنهما
في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضه عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين
احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا

اولا

اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا
توفي عنها زوجها ويكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن
مسعود رضي عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد
والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص شايع في العام
وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم
يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه
ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات
الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال
المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع
وايضا عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال
فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه
احتمال اصلا لا ناشي عن دليل ولا غير ناشي فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت
في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام
كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض فقط ارادة البعض بطريق المجاز
وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص

آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة

على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو

لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في

العام شايع بلا قرينة فان المخصص لو كان هو العقل او كونه في حكم الاستثناء على

ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل

تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ

بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص

والعام فان لم نعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ

لكنا لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح

فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام

متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصص وان كان متراخيا

ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص

ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون

قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض فصل

قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام

ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن ومعناه غير المستقل

الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده

والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة

توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر

على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق

او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى الغير

نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب

الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا

يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر

نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا

كالفاكهة لا تقع على العنب فهو غير المستقل اي فما كان الشيء الموجب لقصر العام غير

مستقل فمعاني العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي

ومعاني العام حجة بلا شبهة فيما كان في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا

فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان

المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على

البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول

اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي فيكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل

المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام او

بغيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم

بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي ان
يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مرفوع
عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا الخ فيهم ونظايره دليل فيه شبهة وهذا
فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر ههنا حتى لا نتوهم ان خطابات الشرع التي
خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض
فانه جاحدها كافر اجماعا مع كونها مخصوصة بالعقل فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة
فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى
حجة اصلا معلوما كان المخصص كالمستامن حيث خص في قوله تعالى اقتلوا المشركين
بقوله وان احد من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل
الله البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء لانه يبين
انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين
ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر
الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام
مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي
مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء
في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل لان الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل
بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان

مجهولا

مجهولا لا يبقى العام مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما
ذكرنا آنفا ان العام فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام
مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط
هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه
بل متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا يمكن فيه شبهة
لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز فاذا
كان كل افراده ما بقي علم ان الماية غير مرادة فكل من الاعداد التي دون الماية مساو
في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ما يمكن
الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد
والقياس ثم اراد ان يبين ان هو وجه هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا
يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالته في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط
العام فلا يسقط به اي بالشك لانه قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك
في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبه
الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشبه به الناسخ يصح
تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام ليتنسخ بالقياس بعض آخر
من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في منع الصفحة بل يريد

آنه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى ولو صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس فكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام ولكن شبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثانى هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل فى حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله يجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما قيس القياس بخصيصه يحقق وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يحقق قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يظهر بصحة تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام لتثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذى

نسخ بعضه ما بينا فلهذا لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص لانه لا يعارضه لانه دونه لكن تخصيصه لا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل ومنها مسائل من الفروع تناسب ما ذكرناه من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما قالوا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا انه احدهما بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففى المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفى المسئلة الثانية وهى ما قالوا باع عبدين الا انه حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما فى البيع لا يصح البيع فى الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع فى الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتى فى المسئلة التى هى نظير النسخ والثانى ان البيع فى الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما قالوا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقى العقد فى الباقى بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات فى يد البايع قبل التسليم انفسخ العقد فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة

لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما فانه ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار داخل
في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح
لشبه الاستثناء ولو علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد لو بين حصة كل واحد عند ابي حنيفة
وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص شبيه به النسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه
داخل في الايجاب يكون رفع الخيار بالشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير
داخل في الحكم يكون الخيار بالشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء ولو كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء وقد عملنا بالشبهين فقلنا
ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يكون
محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة
واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما
والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في
الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء
لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم تفسد البيع في الصور
الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا

لقبول

لقبول المبيع ولو كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا
علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا
الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء ولو كان كل
واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف
صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل
في البيع لعدم المحلية اصلا فيصير كالاستثناء بلا شبهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرط القبول
المبيع **فصل** في الفاظ وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه
وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم ونحوه مع الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
كمن يأتيني فله درهم او على سبيل البدل كمن يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلاثة فصاعدا وقيل يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق الجمع واسم الجمع
كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على
عدد معين يدل على جمع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة اعبد مثلا او عشرة
اعبد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد به انه يحمل الثلاثة فصاعدا
فان هذا انما في معنى العموم لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا
اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية

فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله فلو بكيا مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث

او على سنية تقدم الامام فانه لما كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام ولو كان اثنين فصاعدا

يتقدم الامام او على اجماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عم

عن ان يسافر واحدا واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب

فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حمل على احد من المعاني الثلاثة لئلا يخالف

اجماع اهل العربية ولا نتمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع

فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع وتقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فيقول فعلنا

غير مخصوص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب

لقوله لان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص المستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة

والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد

نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد وبطايفة كالمفرد بهذا

فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة منها اي من الفاظ العام

الجمع المعرف باللام لما لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد

لعدم الاولوية فبقي الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق

الجنس واما التعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان

اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفايدة الجديدة

اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفايدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس

وتعريف

وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه لما ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل

اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل

فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع

وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه

الصفحة ولا يمكن حمله على العهد لما لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية

اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه السلام الايمة من قريش

اي لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار

منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الايمة من قريش ولم ينكره

احد ولصحة الاستثناء وقال مشايخنا ان هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس

ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحد ويراد الواحد بقوله

تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم

لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم

يكن هنا معهود وليس للاستغراق لعدم الفايدة يجب حمله على تعريف الجنس

وانما قال لعدم الفايدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج

جميع نساء العالم غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء

لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون

لتعريف الجنس مجازا فيكون الاية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه

لا يخفى أن عموم السلب معناه السلب الكلي وأن سلب العموم معناه السلب الجزئي والأول
يستلزم انعكاسه ... ضرورة أنه كلما صدق السلب الكلي صدق السلب الجزئي دون العكس
للعلامة ... المطول

ولو لم يحمل تبطل اللام أصلاً أي لما كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من
وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمناً فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية
باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله
على تعريف الجنس وإبطال الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الإسلام في باب موجب
الأمر في معنى العموم والتكرار لأنا لو أبقيناه جمعاً لغا حرف العهد أصلاً إلى آخر فعلم
من هذه الأبحاث أن ما قالوا إنه يحمل على الجنس مجاز مقيد بصورة لا يمكن حمله على
العهد والاستغراق حتى لو أمكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الأبصار فإن علماءنا قالوا
إنه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع للوقف بغير اللام
نحو عبيدي أحرار عام أيضاً لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والأكثر على أنه
غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا والنحويون
حملوا إلا على غير ومنها المفرد المحلى باللام لما لم يكن للمعهود كقوله تعالى إن الإنسان لفي خسر
إلا الذين آمنوا والسارق والسارقة إلا أن تدل القرينة على أنه لتعريف الماهية
كما أكلت الخبز وشربت الماء وإنما نحتاج تعريف الماهية إلى القرينة لما ذكرنا أن الأصل
في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى
قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء ووجه
التمسك أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي
لم يستقم في الرد عليهم الإيجاب الجزئي وهو قوله تعالى من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى

وكلمة

وكلمة التوصيف والنكرة في موضع الشرط إذا كان مثبتاً عام في طرف النفي فإن قال إن
ضربت رجلاً معناه لا أضرب رجلاً لأن اليمين للمنع هنا اعلم أن اليمين إما للحمل أو
للمنع ففي قوله إن ضربت رجلاً فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا أضرب رجلاً فشرط
البر أن لا يضرب أحداً من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاماً في طرف النفي وإنما
قيد بقوله إذا كان الشرط مثبتاً حتى لو كان الشرط منفياً لا يكون عاماً كقوله إن لم أضرب
رجلاً فعبدي حر فمعناه أضرب رجلاً فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للإيجاب
الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا أجالس إلا رجلاً عالماً فله
أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف وإنما دل على
العموم لأنه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام
ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولأن النسبة إلى المشتق تدل على علية المأخذ
فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق لأن قوله لا أجالس إلا عالماً معناه إلا رجلاً عالماً
فيعم لعموم العلة فإن قوله لا أجالس إلا عالماً عام لعموم العلة ومعناه لا أجالس إلا رجلاً
عالماً فإن أظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا أجالس إلا رجلاً عالماً كان عاماً
أيضاً فإن قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا خاص من وجه
عام من وجه خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذكر القيد عام في أفراد ما يوجد
فيه ذكر القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاصة لكنها تكون مطلقة لما كانت في
الإنشاء نحو أن تذبحوا بقرة وتثبت لها وأنه مجهول عند السامع لما كانت في الإخبار

إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإنه إنشاء ...

وَلن يغلب قوله لن يغلب للتنوين لا يغلب عسر على اليسرين وانما قال عسر يسرين لان العسر
في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا معرف فيكون عين الاول ويسرا منكر فيكون
غير الاول فيكون اليسر متعددا والعسر واحدا

نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول ولو اعيدت معرفة كانت عينه لان الاصل
في اللام العهد والمعرفة لو اعيدت فكذلك في الوجهين اي لو اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان
اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى
ان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد
بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رضي الله عنه الا ان يتحد
المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة
معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد ثم اقر في مجلس آخر
بالف منكر لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رضي الله عنه ومنها اي ومن النكرة
تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر
لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه
وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصف بالضاربية وفي الثاني وصف بالمضروبية
وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك
فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع النظر عن الغير فيعتق كل
واحد باعتبار انه واحد منفرد فلا يبطل الوصف فلو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد
ليس البعض يبطل الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد
ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ

فقد

فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن
منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب
ممكن هنا فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام
للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر
اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء لو كان للشرط نحو من دخل
دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان
وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض لو دخل على ذي ابعاض كما في
كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي البعض متيقن لان من لو كان للتبعيض فظاهر ولو كان
للبيان فالبعض مراد ايضا لان البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم
والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا امر بيّن لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره
وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق
كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب اذا شاء الكل فمشيته الكل
مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما
في غير العقلاء وقد تستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها
وعندهما ثلثا وقد عرف وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف

سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع وقالوا
عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة
فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحق كل واحد النفل في
قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وهنا فرق اخر وهو ان من
دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما اخر لئلا يلغو فيقتضي العموم
في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على
هذا وهو معناه الحقيقي لما في قوله من دخل اولا فله فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى
التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول
الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع
عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى استحق الاول فيصير مستعارا للكل كذا ذكر فخر الاسلام
في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه حال التكلم
لا بد ان يراد احدهما معينا ولا يراد كلاهما معينا ينافي ارادة الاخر فاقول معنى قوله
انه مستعار للكل ان الكلام الاول لفظ يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل
سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا

تاما فهنا بدل الاول في استحقاق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا
الاول الذي هو جمع لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على
دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا شرط الاجتماع
لانه لما اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق
النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على
انه لو دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا فصار
الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا استحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز
وهذا الحكم غاية ما ذكر في هذه المسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة
نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض
المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الاخر
بالقياس فالشافعي رحمه الله لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة
وحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام
والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في
البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل
الحديث بالمعنى لان الجار عام جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى
انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب

قوله فسجد لفظ ورد بعد حادثة وهي السهو
جواب ذو فذ عليه قوله فسجد

ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم
الشفعة ثابتة للجار وليس سلمنا انه حكاية لكن اى رعام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود
فصار كقوله قضى بالشفعة للكل جار مثله اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون
مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء
او بالعكس اى الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب نحو أليس لى عليك كذا فيقول بلى او الكان
لى عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها فسجد و زنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل
الذى هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل
الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل
الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب فى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد
فى الثلثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رح يحمل على الجواب وهذا ما قيل
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة فى حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد
على تقييده فاذا وردا اى المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا فى
مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان الاعتاق يتقيد بالمؤمنة اى الا فى كل موضع
يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال
المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفى تمليك

الكافرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم
نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان اتحد اى الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا
وعند الشافعى يحمل سواء اقتضى القياس او لا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب
الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر
مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقوله
نصان يدل على احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا
بل يجب العمل بكل واحد منهما لانه لا تنافى فى الاسباب اى يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد
سببا فلا فائدة اى للشافعى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم
فى صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى ثلثة
ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود
رضى الله عنه الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان
المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا
فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لانه
ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول فى جوابه نعم ان المقيد اولى لكن لو تعارضا

ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف
تجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل
على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذكر النفي لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه
ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشادة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس
رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق
مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول
الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده
الا اذا لم يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا
فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على
العدم الاصلي فكيف تعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله
تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة
اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص
فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون
المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة
في كفارة القتل

كعدم

كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة
فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي
وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف
بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما
قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن
نقول اوجب تحرير الرقبة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لان [illegible] كان
في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم
بالمغير لئلا يلزم البداء فحينئذ فلم يوجد ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل
ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم كما في القسم الاول
من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن
ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لم لا يمكن
تعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا
نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا لان القيد وهو قيد
الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير
رقبة توجد فيها فبهذا الايمان والنفي غير اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة
الكافرة فثبت ان القيد يدل على مذهبين الاولين والاول وهو اجزاء المؤمنة
حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة

فلا تعدية تعديته فهى اى التعدية فى الباب فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها
اى بعين تعدية العدم ولو كانت غيرها فهى مخصوصة منها اى وان كانت تعدية القيد
غير تعدية العدم فتعدية العدم مخصوصة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام
ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية
العدم فتعدية العدم مخصوصة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فيثبت
العدم ... بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس فيكون اى تعدية
القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلى وابطال الحكم
الشرعى وهو اجزاء الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين الذى دل عليه المطلق وهو قوله تعالى
فى كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان ٣
لا يكون فى المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد
كتخصيص العام كما زعموا المجوز بالقياس جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول
على جواز المطلق على المقيد اى بتبع القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد
فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق
عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم
ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس
انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعى وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس
لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان

العام

العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعى وفى مسئلة حمل المطلق
على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا ثم يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده
ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى
هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر غير القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط فى كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر
غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده صاحب
المحصول وهو انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق
لا يتناول ما كان ناقصا فى كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال
علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كاملا
المطلق لا ينصرف الى [illegible] فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم
قوله عم فى خمس من الابل زكوة بقوله عم فى خمس من الابل السائمة زكوة مع
انهما فى السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة
اذا دخلا على السبب كما فى صدقة الفطر وقيدتم قوله واشهدوا اذا تبايعتم
بقوله واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما فى حادثتين قال الله فاذا بلغن اجلهن
فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب
عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله ليس فى العوامل

والحوامل والعلوم صدقه والعدالة بقوله إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا الخ

فصل حكم المشترك التأمل عن ترجيح أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم يوضع للمجموع اعلم أن الواضع لا يخلو إما أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أو للمجموع أو للكل منها مطلقا والكل غير واقع لأن الواضع لم يضعه للمجموع والأم استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في أحد المعنيين وإن وجد الأول أو الثالث تثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لأنه لم يوضع للمجموع إشارة إلى ما ذكرنا أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف أما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فإن اللفظ إن استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فإن قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لأن سياق الكلام لإيجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله إن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أوردوا على

هذه الآية من قبلنا إشكالا فاسدا وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ نصا وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا وهذا الإشكال من قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فيكون الآية من المتنازع فيه فالجواب الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال الاسم المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع لأنه لو قيل إن الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال إن الصلاة من الله رحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله يحبهم ويحبونه أن المحبة من الله تعالى إيصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد أن المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد أنه أريد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذاك ومن العبد هذا وأما المجازي فكإرادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم إن اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار المسند إليه توهم منه أن معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا أن معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء

والشمس والقمر والنجوم والدواب وكثير من الناس

وغيرهم كالشجر والدواب ففا نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد ولا وضع الجبهة على الارض وما نسب

الى العقلاء يراد به وضع الجبهة فان قوله وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى

الانسان هو وضع الجبهة على الارض لانه لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد

شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم لانه يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع و

ما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفرة ولا سيما المتكبرين منهم لا يتسم الانقياد

اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا نحكم باستحالته من

الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان

محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصى وقوله ولكن لا يفقهون تسبيحهم تحقق ان

المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته فان قوله لا تفقهون لا يليق الحمل بهذا فعلم ان

وضع الراس خضوعا لله تعالى وتقدس غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا منكر خوارق

العادات التقسيم الثاني استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي

والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي تكون الوضع بتلك الحيثية

فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث

اللغة واما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما

مجازا واما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غير ما وضع له لتحيثية ما سواء كان

من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي تكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى

الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة

ومجازا

ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ولا العلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد

فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول

مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول من حيث الناقل وهو اما

الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا

فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن لو اخصت به اي خصت الدابة بالفرس

مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا لو اريد بها غيرها فحصل

وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء

لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى صارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب

ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي

توجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فانه في الحقيقة يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على ما يوجد فيه ذلك

المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز

فانه في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو للمعنى الجمع ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد لازم ذلك

المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما

هو لترجيح هذا الاسم وهو على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى

الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد

يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة

الاطلاق

والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا الشرط لا يجري القياس فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لعلة مخامرة
العقل فان معنى المخامرة ليس جامعا في الخمر لصحة اطلاق الخمر على ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة و
الاولوية لبعض الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم
تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة
مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ
على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على
كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق
اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز
اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد
فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز
الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة
صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المجازي وعند علماء البيان الكناية
لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لمعناه الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها
استعملت فيه لكن قصد به معنى آخر كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود
والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه
استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر
تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل فالنسبة حقيقية وان نسب لملابسة

بين

بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم
ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو
قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع
ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما لو قال رجل جاءني زيد ونفسه
يريد معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ وكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

فصل

هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر
والتقسيم العقلي فاقول اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ
على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين المعنى الموضوع له فحقيقة لكن
لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فالمعنى
الحقيقي ان حصل له اي للذكر المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار
ما يؤول المسمى له في بعض الازمان الزمان المقابل للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما
لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير يقدر باستعمال اللفظ في غير الموضوع
له مع ان المعنى الحقيقي حاصل للذكر المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول
فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز
بالقوة كالمسكر للخمر بعينه وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان يزيد معنى

لانا نعنى بالوضعي ضمنا اى ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط
ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير لو اطلق على الاعمى وكالغايط وهو اى اللازم الذهني
اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما تطلق البصير على
الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس
كالغايط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية
فبناءً على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ضمنا منضما الى العرفي
او الخارجي اى يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا
والثاني خارجيا وح اى لما كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما
جزءا للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد نظير اطلاق اسم الكل على الجزء
والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزءا للآخر
وح اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اى اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق
اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو
رعينا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا
يحتمل العكس ايضا اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب
على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اى صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق
المشروط

على الشرط او يكون صفة له وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد [illegible]
لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق
اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية
من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع
الكل فان الجزء يتبع الكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ
بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون
الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه
غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد
بدون الراس والرقبة واما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل
بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس لو كان المقصود هو
الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من
حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة لو وجدت من حيث الشرع
تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع تصلح علاقة للاستعارة
اى ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات
على اى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك
المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما
للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت لو احصل الفراغ من حوايج

الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما شرط للاستغناء في غير الشرعيات اللازم البين فكذا في
الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها
الذي يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه
عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة
وذلك اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة و
اريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبي عم ينعقد بلفظ الهبة عندنا
اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد
الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف
بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين
اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صح النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير
النبي فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك
حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال تع وازواجه
امهاتهم لا في اللفظ فان الحل لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اى المصالح المذكورة
ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك لدلالتها اى للزوج على الزوجة مع تلزم المهر عليه عوضا
عن ملك النكاح والطلاق بيده لهو المالك اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما

لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه
والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها ولهذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى
ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد
جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح
النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين
لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع
لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة
والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح ويراد البيع
او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر
ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب لو
كان اى السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب
ذلك المسبب كالبيع للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت
عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا الاول رجل قال ان
ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا
النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف لا يوصف
بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف

قوله وهذا ابنا يعني ان قوله ان ملكت واشتريت عبدا في معنى ان النصف يكونه مالكا وقت بالجميع عبدو اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال الملك للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للجميع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية

الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك المشتق انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والحيلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة الآتية وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق الا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما لما كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك لما كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله لما كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه لما لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته

لاجل ملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة لانها تفضي اليها وليست منه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق طلاق النساء فمع لما قلنا انه لما لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا تثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان تثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات إما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها وإما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة

ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع ؟؟

اي القوة الشرعية

فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رضي الله عنه على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رض عنه في مسئلة تجزي الاعتاق لكن يعني ان التصرف الصادر من المالك هي اي ازالة الملك لا يعني ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع لما كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة فينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع او نطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او نطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او نطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم نطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا تعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فاجاب بقوله اعلم ان هذا الكلام ليس لابطال

هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا الاجارة الخ عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق واما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء لما كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال لما صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح لما اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع اكون ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه تعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات

لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد للملك

اللطيف من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل
دون غيره قلنا لا اشتراط المشابهة في اخفى الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في
حق التكلم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا
منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث
انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل
ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيصح عنده لا عندهما
اتفق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم
او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت
الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رضي الله عنه في حق التكلم فبعض الشارحين فسره
بان لفظ هذا ابني لما اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر حتى يكون التكلم باللفظ الذي
يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة
وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابني لما اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني لما اريد
به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر
اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق
بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية
فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بلا خلاف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية

فقط

فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني لما كان حقيقة في حق الحكم اي حكم
المجاز خلف عن حكم الحقيقة وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ
لكن باعتبارين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم و
عنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامام الثالث فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر
العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى
الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم
ان الاصل هذا ابني متعلقا به البنوة في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان الحقيقة بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى يمتنع الحقيقة لا يصح المجاز
وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع
له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا
للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع
له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف
امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة
ان يحلف بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع
يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن للبشر كما كان

٣ وحيث لا قصد الى المعنى لا استعارة لانها انما تجري لتصحيح المعنى مثلا اذا قلنا رايت اسدا يرمي وحملناه على معناه الحقيقي كان غير صحيح ولو حملناه على المجاز كان صحيح اللفظ والمعنى فيجب المصير اليها والاستعارة تجري في الكلام لتصحيح معناه

للنبي صلى الله عليه وسلم وان حلف لا اشرب الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يحنث الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بهما المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الآخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته لو لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولو لا المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية تكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا بالعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه استحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذا الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى او متخيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة لو حذف المشبه كرايت اسدا يرمي وان كان هذا متخيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا

فعلى

فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا تعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة لو كانت مستلزمة لدعوى او متخيل قصدا فهذا عين مذهبهما ان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية كنطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر وهو ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص في الاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما تقول الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدال لتوهم الاستعارة في خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدا ومن فهم ان الاستعارة في خبر المبتدا تستلزم قلب الحقائق لو كان خبر المبتدا اسم جنس اما لو كان مشتقا فلا يلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدا وهو ابني مشتق لان معناه

مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسياتي قريبا ويجب ان تعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان ولكن المناقشة على دلايلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا اسد دعوى او تخييل قصدا الخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتدا ويجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وقد فهم ان الاول بعينه قلب الكفاية دون الثاني او هو من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستعارة لونه من قولهم زيد اسد في الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس فقولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد ولو لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على

المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظير قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عندنا ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم لان الوطء وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا لفظ اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله امنوا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتني على الشبهات وفي المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر هنا مسائل تترآى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان كنت ان دخل

حافيا او منتعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله
لا تضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور
اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي
العرف صار عبارة عن لا تدخل وكذا اي من باب المجاز قوله لا ادخل دار فلان يراد به
نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة
السكنى اما حقيقة او دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون ساكنا فيها يحنث بالدخول
فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة
الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين
الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث لو قدم
نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته انت طالق يوم تقدم زيد حنث ان قدم
نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله
لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الاية
الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط
نعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله
فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل لما نسب الى الظرف
الزمان بغير في تقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل فالمراد بالمعيار ظرف

لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله بانه في كلمة في فصل حروف المعاني فان
امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع
الطلاق مثلا في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن لما لا يمكن ان يراد
النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من
النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على بالحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها
عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم
رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مفعول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة
لكونه يمينا عند الطرفين خلافا ولو كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ
حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد انه
انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس
جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد
بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا
اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير

ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة عليه الرحمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة علي نذرا لان هذا الكلام اغلب عند الاطلاق في موضع النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين

ارادة الموضوع له ومهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا قوله
تكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب تعتق عليه وان لم ينو وانه
لكن موجبه تكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع
بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته
لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا
الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت الكلام
المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد وفيه
المسئلة ينقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين
كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر
فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر
فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا
اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى
انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان
هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل
للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه لو
قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا الحكم فيما بين العباد
فقضاء الثاني اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع الحقيقة عقلا او حسا او عادة

او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم
كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه
من ان يكون للتخيير وكقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او خارج فانما يقصر
بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن كالاعمال بالنيات ورفع عن
امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان
غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد فكونهما
فالاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس
جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرط ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان
المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا
لا يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز وكقوله لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا
الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى لو استف او كرع لا يحنث وكقوله لا يضع قدمه
في دار فلان وكالاسماء المنقولة وكالتوكيل بالخصومة عندهما ينصرف الى الجواب لان
معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيثبت قول الاقرار والانكار اعلم ان
القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من
جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة الخ

من جنس الكلام اما اللفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل تكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل يكون هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص لهذا التحقيق قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زايدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا نعني بالقرينة اللفظية ان نفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر نفهم من اللفظ عدم تناوله للمكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذكر القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانع عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين هنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة من ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله واستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن

ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله سبحانه وتعالى انا اعتدنا للكافرين عذابا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذا البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم الاكل وهو غير ممتنع حسا بل الاكل كذلك قلت اليمين لما دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان تصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رضي عنه المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئله وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او هي معروفة النسب منه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوة معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عمن اشتهر منه ع ع ف لا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه لانه ثبت عمن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه

قوله بخلاف العتق كما قال الشيخ ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق وهذا تقع عن الكفارة و يثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابيه وبنيه فاثبات العتق القاطع للملك مقصور منه وثابت في وسعه فيجعل قوله ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف للملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له

وهنا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولا يكون

اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع

بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة و

المراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه

بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو

اما ان يثبت التحريم الذي ينفي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا ينفيها والاول ممتنع

لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت

التحريم الذي ينفي النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان

هذا اللفظ يدل على التحريم الذي هو ينفي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم

الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان

تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق

النسب وهذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي

يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلذلك المنافات ايضا و

الفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب

موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف لو اريد به

الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا لو اطلق

السقف واريد به الجدار فقوله لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في

حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق

الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الاول لهذا التحريم المدلول التزاما

لكونه منافيا لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم ان ثبت التحريم

لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو قرره بهذا الوجه وهو

انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو

النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن مسئلة

الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص

وللمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهو الشجاعة

والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا

يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك لو حاولت ان تخبر عن روية شجاع فالاصل ان تقول

رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل

في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي اختصاص

لفظ ان لفظ المجاز بالعذوبة دون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا

ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر ان لو استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام

موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد و

العدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات

ونحوها فانما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك

الخنفقيق الموت خاصة والسقال الداهية والمصيبة المطلقة مجاز فيه

الشرك حبل الذي يصاد به الى الصيد فكذا البدعة

ههنا مجاز استعمل لتجانس البشر كى فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه

فمن ههنا شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حنيفة لرجل عالم او التحقير

كاستعارة الكنيف وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اى اختصاص المعنى

المجازى بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع

واستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع او زيادة البيان اى اختصاص المعنى

المجازى بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رايت

شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم كاستعمال

المجاز يكون دعوى شئ بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام

بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة

بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك

معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام

اى الداعى الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة

وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون على نهج

واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل

لفظ المجاز فان لفظ المجازات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون

دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة

مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات

اى المعنى الحقيقى كلفظ الشمس والنور مثلا

قوله لدوا للموت شبه ترتب الموت على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة اولا فى التعليل وبتبعيته فى اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فالام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار آخر كما فى ضربته للتاديب ولا كما فى

للتصف بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا

ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن

ان يكون معناه ان تؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشئ بالسولة

على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصف بالسولة وتمام المراد ان تصف بالسولة المخصوصة فاللفظ

الموضوع يدل على اصل المراد ولكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السولة فلا بد ان يذكر شئ

تعرف السامع كمية سولته فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك

بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذه المواضع كما ذكرنا فى مقدمة كتاب الكرم

وفى فصل التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه

ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون

مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة

فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ذكر علماء البيان ان

الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى

المشتقات والحروف وانما قالوا تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تقع الا بتبعية

وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة

النطق للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحرف

ثم فيه اى فى الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم

للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيدل او بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون

منها حروف العطف

تعقيب العلة المعلول ثم بواسطته اى بواسطة استعمال التعليل للتعقيب يستعار اللام له
اى للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب فان الموت عقيب الولادة جعل كان
الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا
بلا تخلف ووقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية
وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة
حقيقة على المعلول ومما نذكره حروف اشتدت الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف

الواو

العطف الواو ولمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي تدخل
الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن في رجل وامرأة فادخلوا
واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء
واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله لا بالواو فان كونه
من الشعائر لا يحتمل الترتيب وقوله عم ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان بدايته تعالى توجب
بدايتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي
الاولوية لا الوجوب واما الوجوب في الحقيقة بالآخر لبهم من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا
بقوله ابدؤا وزعم البعض انها للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع
الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول
بها وهذا اي زعم ذكر البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما تتعلق الثاني والثالث بالشرط
بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل

للثاني والثالث وعندهما تقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة
هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما لو كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فعند الشرط تقع الثلاث كذا هنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت
طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تقع الثلث اي اتفاقا لانه لما قال ان دخلت الدار تعلق
به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل لما زوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى
صح نكاحهما ولو بكلامين منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت
هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب
هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما في الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل
امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد
وعلى تقدير ان تقييد به لا بد ان تقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج لئلا يجوز ان يتولى
الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد انما على
وضع المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد به لان البحث الذي نحن بصدده لا
يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم
كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما لو
كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد
الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك
بمطالعة الجامع الكبير فان زوج الفضولي امتين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية

وان اجاز معا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه
بطلا اى بطل نكاح كل واحدة منهما لجعلهم للقران وان قال اعتق ابى في مرض موته هذا و
هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك كان اى قد متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما
بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا وسكت يعتق
كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول
لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث
مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين لجعلهم للقران
اى جعلهم حرف العطف فيما اذا قد متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم اجمعا لانه لو لم يكن
للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى
لم تبق الثانية محلا للتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح
فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة
الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى ما بين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله
اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار
بالاعتاق فلان قوله اعتق ابى هذا توجب عتق كله ثم قوله وهذا توجب ان يكون الثلث
منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اى
في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا لاوله لانه لما قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق

الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير
للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري فقد قيل لا فرق بين مسئلة الاختين ومسئلة
الامتين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه
حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه اذا فرض لكل واحد
منهما خبرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين لم يوجد
فيتوقف حتى لو افرد كلا منهما صح نكاح الاولى ولو لم يوجد في الامتين بان قال اعتقت هذه
وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما وقد يدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة ففي قوله
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب هي اى المشاركة لو افتقر
الآخر الى الاول فيثبت ركن الاول اى آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم
لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا
في المعطوف والمعطوف عليه كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس
لتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا تقع الثلاث عند ابى حنيفة رحمه الله
بخلاف التكرار فانه يمكن ان تتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق
وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا يقدر شرط آخر
حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد وبتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف على
قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لان مجيء زيد غير مجيء

عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه
يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب
بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله وآتوا الزكوة
لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في
النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول
الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة لانها عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة
لانها مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الا اشار راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل
لان الشركة انما تثبت لو افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق و
عبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد لان الاصل في الواو
الشركة وهذه انما تثبت لو اعطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد
وفي حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها
بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكر ان الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت لو افتقرت الثانية فقوله وعبده حر في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى
ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في
قوة المفرد وفي حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين

ترجح

ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء ولو كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة
المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل
على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي لم
تعتبر تامة في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا
لم يكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة
الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب
ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على التشريك
لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو
كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق ترجع الى قوله يتعلق العتق
بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم
الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبده حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا
في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى
آخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة واولئك
جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل
عدم المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا الخلاف تاتي في
آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء قال ان دخلت هذه الدار
فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول نحو

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون

الفاء

اي ان قال رجل لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فشرط وقوع الطلاق ان تدخل الدار الثانية على الترتيب من غير تراخ

الثناء ثناء مثبت وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه
ويكون يجزي ولدوالده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال
الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم
فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد يدخل
على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره قوله ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل
فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب
العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول لما كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة
فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تع وتزودوا فان
خير الزاد التقوى وقول الشاعر لولا فلكل لم يكن فاهبه فدعه فدولته ذاهبه ونظايره كثيرة
وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا
للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة
ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك
اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك
بل يجب ان تقال ايتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول
ايتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى
لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما
فعلا ودالا لتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم

للترتيب مع التراخي وهو ان الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رض
والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن
جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها تقع الثلاث وان لم تكن تقع واحدة وكذا ان قدم
الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة رض في غير المدخول بها ان اخر الجزاء وانما
لم يذكر تقدم الجزاء لانه يأتي هنا كقوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم
الجزاء تقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي
عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق
الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا
ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق
نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت
طالق ان دخلت ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث
لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة
التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان
الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في
التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت
طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل

للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في له على الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف في انفرادي ذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء ولا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي فلما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة لو قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب وما لم يبق

المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي فلو دخل في المفرد وان دخل في الجمل يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجمل لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وهي بخلاف بل فان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر له بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون كذلك فيكون ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ووقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة لو قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها او وهبها بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه لما وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت مقتضاهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه

اي على المقتضى لي لا على زيد فيقضى القيمة ثم ان انتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث
وهو ان لكن للاستدراك فيشترط ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله
او لا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستانف اي وان لم يتسق اي لا يصلح لان يكون
ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا كقوله على الف قرض فقال المقر له لا لكن
غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي
الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا
فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون
نفيا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين
في هذه المسئلة الكلام غير متسق لان انسا قال لا انفسخ النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا
لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون
نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام
مستانف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام
وانما لزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه ح للتخيير كاية الكفارة فقوله
هذا حر او هذا انشاء شرعا وجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع
العتق في ايهما شاء انشاء ح بشرط صلاحية المحل ح اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء
واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان علم

ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد
وقال احدهما او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار منا فمن حيث انه انشاء
شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع
انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان
يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان البيان
وهو تعيين احدهما يشبه الانشاء ويشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه
انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى لو مات احدهما فقال اردت الميت
لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاء اصلا بخلاف
الاخبارات كما لو اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من
وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلمت هذا او هذا ايهما تعرف صح فلهذا اي لما قلنا ان
او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع
الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل
والقتل والاخذ جزاء القتل او الصلب واخذ المال جزاء قطع اليد والرجل والتخويف
جزاء النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل
فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل
الاتحاد والتعدد ولهذا اي ولان او في الانشاء للتخيير وتثبت اعم منه قالا في هذا حر او هذا

لعبيد وما بينه انه باطل لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق منا وقال ابو حنيفة
يحمل على الواحد المعين مجازا لو العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا نعتق الثالث
ويخير فى الاولين كانه قال احدهما حر وهذا على ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول
والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى بوجهين الاول انه حينئذ يكون تقدير لاحدهما
حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور فى المعطوف
عليه لا لفظ حران فالاولى ان تقدر فى المعطوف ما هو مذكور فى المعطوف عليه والثانى ان قوله او
هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول
فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف
على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا ان الوجهان
تفرد بهما خاطرى فاذا استعمل فى النفى يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان
تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى فان قال لا افعل هذا او هذا كنت احدهما ولو
قال هذا وهذا كنت بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اى لا كنت بفعل احدهما لانه حلف على انه
لا يفعل هذا المجموع فلا كنت بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما
كما لو حلف لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما فى النفى اى
لا تفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير فى المنع اى دلالته الدليل على ان
المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير فى المنع واعلم ان هذا النهى للمنع فان كان
لاجتماع الامرين تاثير فى المنع اى انما منع لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما لو حلف لا يتناول

السمك

السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير فى المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما فى الصورة الاولى
فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم فى الشرع فالمراد نفى كل واحد منهما فيحنث
بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل
المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين
فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا
البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه فى كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء
او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فى التخيير احدهما فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فله ان يجالس كلا الفريقين واعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف
بدلالة الحال ان المراد اباحة فعل هذا فالوقف لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان
الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعمل للحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم
لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك الدار فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر هى للغاية
نحو مطلع الفجر وهى رابعها وقد يجىء العطف فيكون المعطوف اما مفردا او اخص ويدخل
على جملة مبتدأ وان ذكر الخبر نحو ضربت هى زيد غضبان جواب الشرط منها محذوف اى فيها
ولعمت او فالخبر ذلك والا اى وان لم يذكر تقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى
راسها بالرفع اى ماكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه
فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثانى نحو

يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملاً للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع
مثل جاءني زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية
والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل للتعقيب في المطلق فلا حاجة
في قوله حتى أي السماع مع أن محمد بن الحسن ممن يحفظ عنه اللغة فكفى بقوله سماعاً
ولفظ فخر الإسلام صريح في أنها استعيرت لمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشاف بأن المراد حرف
يدل على الترتيب مثل الفاء
ثم ليكون موافقاً لما ذكر

يكون بمعنى كي نحو أسلمت حتى أدخل الجنة وإلا فللعطف المحض فإن قال عبده حر إن لم أضربك حتى تصيح

حنث إن أقلع قبل الصياح لأن حتى للغاية في مثل هذه الصورة وإن قال عبده حر إن لم آتك حتى

تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لأن قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع إلى الإتيان

ويصلح سبباً والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى أتغدى عندك فللعطف المحض لأن فعله

لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله إن لم آتك فأتغد عندك حتى لو أتغدى من غير تراخ بر وإلا

أي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه أي الفقهاء استعارة حروف الجر

الباء للإلصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالأثمان فإن قال بعت العبد بكر يكون

بيعاً وفي بعت كراً بالعبد يكون سلماً فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر خلاف الأول فإن

قال لا تخرج إلا بإذني يجب لكل خروج إذن لأن معناه إلا خروجاً ملصقاً بإذني وفي إلا أن آذن لا

أي إن قال لا تخرج إلا أن آذن لا يجب لكل خروج إذن بل إن أذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة

أخرى بغير إذنه لا يحنث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج لأن أن مع الفعل بمعنى المصدر

والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازاً عن الغاية

والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهر فيكون معناه إلى أن آذن فيكون الخروج ممنوعاً

إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو أن

أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول آتيك خفوق

النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتاً إلا وقت إذني فيجب لكل خروج إذن

ويمكن أن يجاب بأن على هذا التقدير يحنث إن خرج مرة أخرى بلا إذن وعلى التقدير الأول

لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا إن دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى

إلى المحل فيتناول كله وإن دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل بل بعضه

الصق اليد برؤوسكم اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول

أثره إليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما

يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لأن الحائط اسم المجموع

وقد وقع مقصوداً فيراد كله بخلاف اليد فإذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص

بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وإنما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وإن دخل

الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لأن المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت

فيه فكذا في خلفه على للاستعلاء ويدل به الوجوب لأن الدين يعلوه ويركبه معنى

وتستعمل للشرط نحو يبايعنك على أن لا يشركن بالله وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء

إجماعاً مجازاً لأن اللزوم يناسب الإلصاق هذا بيان علاقة المجاز وإنما يدل على المجاز لأن المعنى

الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير

قماراً فإذا قال بعت منك هذا العبد على ألف فمعناه بألف وكذا في الطلاق عندهما

وعنده للشرط عملاً بالأصل أي عند أبي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لأن الطلاق

يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلث

الألف عنده لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط ويجب

عندهما أي ثلث الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضاً لا شرطاً وأجزاء العوض

على

تنقسم على اجزاء المعوّض اما من فقد مرّ مسايلها اى فى فصل العام فى قول من شئت من عبيدى الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اى التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية له التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع فى الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم يكن او ان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فى هذا الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهى الليل فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها فتكون كذلك جواب الشرط اى لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين فى الى اربع مذاهب الدخول الا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا

بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا اى المذهب الرابع وما ذكرنا فى الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية لو كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بالنتيجة الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك ولو تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى الرفع محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما هو فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابى حنيفة رحمه الله فيجب تسعة وعندهما

يدخل الغايتان فتحت عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فتجب ثمانية وبدخل الغاية
في الخيار بعتبه اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في
الغد عند ابي حنيفة لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط
ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة لما ذكرنا في الخيار
اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم
زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط
ما وراءه في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره كصمت هذه السنة يقتضي الكل
بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا تقع في اول النهار لكونه واقعا في
جميع الغد وفي غدا ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا
ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة اذا لم يصلح ظرفا كقوله انت
طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا تقع في انت طالق في مشية الله وكذا في علم
الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق
ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله
فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد بالعلم
هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اثنان ان قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال
لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة المذكور اولا
للطلاق

فلم

ما ان قيل من في الجزء الاخير بموته عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالمتلفظ لدى الشرط فكانه تكلم
فلا يشترط له ما اشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه
ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق ههنا لان التطليق تمكن ما لم يمت والجزاء انما يتحقق
بالموت وح لا يتصور الوقوع فكما بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك

فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل
هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس
يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق
واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة في قوله لفلان
عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كما ان الشرط ان الشرط فقط
فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم
الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة وإذا عند الكوفيين يجيء للظرف والشرط فقط
نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب وكقوله اذا تصبك خصاصة فتجمل
وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله
في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بلا فصل في سكوت في متى
لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اي اذا لم اطلقك او اذا ما لم
اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بلا فصل في
سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك
اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان
شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا
لم اطلقك انت طالق

قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول بمعنى الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الا في آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا تتقيد بالمشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك

كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وفي طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال عن الحال وجب اعتبار محذوف اي فيها والا بطل اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل كلمة كيف ويحنث فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان تكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا تستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة

اليها

اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار احدى النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نية فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قايم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكنه لا انفكاك لاحدهما عن الآخر لان الطلاق لا يوجد الا ولن يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر

فصل في الصريح والكناية

الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولا استناد في الا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض ونحو ليست امة لي قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لا لانها غير مستترة لكن للابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها

بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان
علمائنا لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية ما استتر
المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان تقع بها الرجعي كما في انت
طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز
كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير
الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو البينونة ولا نحتاج
في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير
علماء البيان لا نحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان تذكر لفظ وتقصد بمعناه معنى
ثانيا ملزوما له فيراد بالباين معناه ثم ننتقل منه بنيته الى الطلاق فيطلق على
صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق فيتصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه الا في
اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فيطلق على صفة البينونة
لانه يحتمل ما يعتد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله
ثبت بطريق اطلاق المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على
السبب لما كان السبب مخصوصا به وههنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك
يعين هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انها امرت باستبراء الرحم
لتتزوج زوجا آخر فاذا نواه اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل

اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق
الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان
زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار فقالوا
انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان
الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه لو ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذكر الشيء لعينه
فالمقصود اثبات هذا القيد كقوله بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل
شيء عليم وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة النظير ان الاولان للمفسر والمحكم
مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم
ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى
فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه
بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان
ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار كسجود الملائكة
لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم
الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله قاتلوا المشركين كافة مفسر لان
قوله كافة

سدٌ لباب التخصيص لكنه لحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عم الجهاد ماضٍ الى يوم القيامة
محكم لان قوله الى يوم القيامة سدٌ لباب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت
عند التعارض ولما فرغ من اقسام الظاهر شرع في مقابلاته فقال فان خفي لعارض يسمى خفيًّا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلًا
عقلا فمشكل او لا بل نقلًا فمجمل او لا اصلًا فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت
في النباش والطرّار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه
الحكم او لنقصان لا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبًا فاطهروا فان غسل
ظاهر البدن واجب وباطنه ساقط وفوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين
فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله للجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبًا فاطّهروا
بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة
نحو قوارير من فضة قوله او لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وانما
اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد
ان صفائها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى
وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حرامًا بالاجماع ولم
يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملًا ثم لما بيّن النبي عم الربوا في الاشياء الستة احتيج
بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه

كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب
والتامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليها كما في الربوا والمتشابه
التوقف اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو
في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف على
الا الله وقفًا لازمًا والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين
بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل
اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين
ومدائحهم من قوله آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمناه او لم نعلم والا اليق بهذا المقام
ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالًا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي
الى اتباع المتشابهات التي توقع صاحبها في الفتنة والضلالة وايضًا على ذلك
المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلي
من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة
في طلب العلم ابتلي الراسخون في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال
وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة
في انزال المتشابهات فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة
في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة

تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى
واعمهما جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء
ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم
ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم
الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز
عن درك الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة
والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولا من الموضوع
له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم او رد والى حنا له واسرقوا النجوى الذين ظلموا تقديره
والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا من قبيل اكلونى البراغيث والناسخ والناسخ والمعارض
العقلى وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والصرف فلعدم عصمة الرواة
وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلانه مبناها على
الاستقراء وهذا باطل اى ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات
والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل
ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب
مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي
قطعية جميع النقليات وحتى لا ندعي ان لا شيء من التركيبات يفيد القطع بدليله
فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فاما هو الا محض السفسطة والعناد

والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد نعلم بالقرائن
القاطعة ان الاصل هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم
ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم
والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة التقسيم الرابع في كيفية
دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة
ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المتقدم اقتضاء وعلى الحكم في
شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا
رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا
تفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها للدلالات
الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع
له او جزءه او لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد من الثلاثة ان لم يكن
مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم لم يكون ثابتا
بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة لم يكون ثابتا بالنظم ولا يكون
سوق الكلام له وهم لم يريدوا بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق
لايجاب سهم الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد
جعلوه

عبارة فيه فيكون للمعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني هو زوال ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما
خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له ولما سيق لاجل الدلالة
على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا
بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله وعلى المولود
له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدت لاجله وهو
المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد لانه لا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارج
للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارج المتأخر
ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزءه والمثال الثاني عبارة
في الموضوع اشارة الى لازمه وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزءه وهو
النسب الى الاباء الى آخر ما ذكر في المتن ولذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة
فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له
طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه
المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا
الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
الموضوع له كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا

سبق

سبق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه
والى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم
اقتضاء وانما جعلوه كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى
من دلالته على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ
لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت
للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال
ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة
والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ
على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك
المعنى تسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد
فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو
التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه
او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان
لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة
له اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او فهم البعض دون البعض

فلا دلالة من حيث اللفظ لان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه
الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى
كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين
والمتاخرين والله الموفق كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة
لهم وفيه اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى
ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاصه من الولد
واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت
هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها
والى ان الام الرضاع تستغني عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد
من غير تقدير فان ارادوا استيجار الوالدة لرضاع ولدها تكون ثابتا بالاشارة وان ارادوا استيجار
غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث
اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق
توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة
والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما
لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها

وله

ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار ولان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر
حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان يجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا بالسنة
فصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط منه

ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان
يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة وفيه نص على المنفعة على ان الاباحة في
الطعام تتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي
ان يأكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح
فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل
على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف
حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه
اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية
على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص
ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم
فانه للامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بالاولى لان الصبر عنهما اشق و
الداعية اكثر فالاولى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عند هما في اللواطة بدلالة
نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى
وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة
فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق
منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك

البشر لان ولد الزنا هالك حكماً وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وينتفى الولد
بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اى ما قاله من تضييع الماء في اللواطة قاصر
في الحرمة لانه قد يكون بالعزل والشبهة فيه من الطرفين فيغلب وصفه اى وصف الزنا والترجيح بالحرمة
غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنا غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون حرمة للمعانى
اى المعانى المخصوصة بالزنا وهى هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول
مثلاً وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما
ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم
موضوعاً على الضرب بنوع لجزاء الكامل وانتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك
افتعال من النهك يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة على الاكمل وفي تاج المصادر
حرمت كسى شكستن الضرب جزاء على الا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة المعنى ضرح بنقض البنية
ظاهراً وباطناً فانه نوع الجناية قصداً على النفس الحيوانية التى بها الحياة فيكون الكمال وكوجوب
الكفارة عند الشافعى في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب
الكفارة في القتل الخطاء بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطاء
فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر
فاولى ان يجب بدونه ولما وجبت في المعقودة لما كذبت فاولى لان يجب في الغموس وكل ذنب
في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة لتصير ثوابها جبراً لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى

العقوبة فانها جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائراً بين الحظر والاباحة
كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة
وهى لا تلائم العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
فان قيل فينبغى ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان
يكون سببها دائراً بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا يجب فيه الكفارة
قلنا فيه شبهة الخطاء اى في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهى اى الكفارة
مما يحتاط في اثباته فيجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل فينبغى ان يجب
فيما اذا قتل مستامناً عمداً فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل
المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن كافر حربى فظنه محلاً يباح قتله كما اذا
قتل شاة ظنه صيداً او حربياً ولما كان فيه شبهة الخطاء ينبغى ان يجب فيه الكفارة كما
في القتل بالمثقل يجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود
فانه مقابل بالمحل وهو لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة
جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه
جزاء الفعل ايضاً وهو نفى شبهة الخطاء في قتل المستامن انما هى في محل الفعل لا في الفعل
فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص
جزاء المحل وهو فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص لقتل المستامن ولم تعتبر هذه
الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل
بالمثقل

قوله واعلم ان في بعض المسائل نظر لا لاته تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فتكون من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فيه دلالة النص

فان الشبهة للخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان تعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلتعلقه بان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رايا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عم ادرؤوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة نظرا كما لا يخفى انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف تقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي بالاعتاق فيثبت البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي شروط البيع بل يثبت جميع شروطه بل من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط لا يثبت فقال ابو يوسف هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يقع عن الآمر ويسقط البتة عن القبض وهو شرط كما يسقط في البيع ثم على القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول بالمال في البيع

ما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي لما كان المعنى المقتضى مما يحتاج اليه الحالة يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها وما لم يعم لم يقبل التخصيص في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان نوى اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية فيصير كقوله لا آكل اكلا ونية التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد وكلامنا في قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل لقائم ان لا آكل عام ايضا فينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد بطريق المنطوق فان قيل لو قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي منه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وفي غيره من مباحث التقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل ولذا قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان

المصدر ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتاً اقتضاء بخلاف طلقي
نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يلي فان قيل ثبوت البينونة
في انت باين امر شرعي ايضاً فينبغي ان لا يصح نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على
نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وهو ما يتصل
بذكر المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي لحق واسال القرية اي اهلها فان
الاصل تغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمنقول حقيقة هو الاصل فيكون ثابتاً لغة
فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا
لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق
بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق
الذي ثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتاً اقتضاء لان المقتضي في اصطلاحهم هو
اللازم المحتاج اليه وما ليس كذلك لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخراً فيكون
من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع
هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء
بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظاً تدل على ثبوت
معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قلت انت طالق وهو في اللغة

للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء
ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء ولما
كان الطلاق ثابتاً اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث
انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الا في
اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة
المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة
لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
(بل متعدد ملزوم وهو التطليق)
تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة
الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضاً لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب
الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق ولهذا قال انت طالق طلاقاً
او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجه على هذا الجواب اشكال لان الجواب
الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقاً
لا شك ان طلاقاً صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول لو نوى الثلث
تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدراً للفعل المحذوف تقديره انت طالق لاني
طلقتك تطليقات ثلاثاً وقوله انت الطلاق لو نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اصلاً لعل ان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذكره والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث ولكن
صفة للمرأة



وقوله كسائر اسماء الاجناس اى لو كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد
بل يدل على الواحد الحقيقى او الاعتبارى كسائر اسماء الاجناس اذا كانت لا تدل على العدد
بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم
والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى ويحتمل ان يراد به الواحد الاعتبارى
اى المجموع من حيث المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة
هذا اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى
يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث
فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا تصح فيه
نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا
ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة متنوعة الى
الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلث او هى جنس
بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد
وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوى احدهما لكن لا تصح فيه نية
عدد معين لانه لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان للمقتضى ثابت ضرورة
ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا
كذلك فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية
فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلاث تطليقات

فى انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه
لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان
الطلاق متنوع الى ما يمكن رفعه والى ما لا يمكن رفعه لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا
وقوله مما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه تشتبه على بعض الناس المحذوف
بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير من الاحكام
وانه توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فيبطل الحصر بالاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لانا نريد بالنظم اللفظ الدال على المعنى فى هذا التقسيم
اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون
اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معنى باحد هذه
الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ
على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى فصل اعلم ان بعض الناس
يقولون بمفهوم المخالفة وهى ان تثبت الحكم فى المسكوت عنه اولوية المسكوت عنه
على خلاف ما ثبت فى المنطوق وشرطه اى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا تظهر
اولويته اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه
اى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته ثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق او بقياسه
عليه ولا خرج اى المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرمت الربائب على

ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لايقال بانتفاء الحرمة
لانه انما وصف الربايب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت
بكون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسوال او
حادثة كما لو اسئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او بناء على
وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب
الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسوال بان السامع يجهل هذا
الحكم المخصوص كان قال عالما ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على
هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين
شرايط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال اى من مفهوم المخالفة مفهوم اللقب وهو ان
تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم تدل على نفي الحكم عما عداه اى عما عدا
ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء اى الغسل من المني
عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا
يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اى ان دل على نفي الحكم عما عداه
يلزم الكفر في محمد رسول الله لانه يلزم ح ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد
موجود لانه يلزم ح ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع
على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على عدم الحكم عما عداه
لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل

على الحكم المخالف في محله وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق جنسا
ان الماء انما ينبعث مرة عيانا ومرة دلالة ح ولما اشكل هو ان يقال لم قلتم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب
عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر
خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة
وهو السفر ومنها اى من مفهوم المخالفة مفهوم الصفة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر
مبتدأ محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف والمراد
نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات
المؤمنات فلزم عنده عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان
في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبح العقلاء
والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبح العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل
يطير ولتكثير الفايدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفايدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم
يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون
ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة ولان مثل هذا
الكلام يدل على علية هذا الوصف كما في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا
لا يدل

قال نسل اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا تظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربع المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط علاوة في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى

لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروا علم ان القايلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرايط لزوم التخصيص
ان لا يدل على نفي الحكم عما عداه لئلا يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا
لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في
تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيا من هذه الاشياء لا يوجد ومع
ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك
الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم
واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا
يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف
على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى اخره ونحو المدح والذم فان
موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو ومن دابة في الارض
او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا
نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد به نفي الحكم
عما بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص
المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة
مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوايده اشياء
كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه

وما ذكروا

وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فايدة اصلا
لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله وكلام رسوله عليه السلام لكنه واضح
الف فاين يجيء عدم ركاكة ايهام العقلاء وقوله لكان ذكره في حجاجه عن مرجح في حيز المنع
لان الترجيح لا ينحصر فيما ذكروا لان اقوى درجات الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم
يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند
عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة
لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الاختلاف انه لو كان
الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في
المعلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل لو لم تكن معلوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي
لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا
من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة هل يجوز تعدية
عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد
ونظيره قوله تعالى فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا
له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ثم اورد مسئلتين
يتوهم فيهما انا قايلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه ومما سئلنا الرجوع
والنهاية فقال ولا يلزم علينا الامة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر
مني فانه نفي للاخرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا

للاصغرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة
بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة تكون بيانا بانه
ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاصغرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه
نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة
للجميع لا تعال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فثبتت نسب الاصغرين
بلا دعوة لانه انما يكون كذلك لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاصغرين اما ههنا فلا فان دعوة
الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاصغرين فلا يكون الاصغران ولدى ام الولد بل هما ولدا
الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض
كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما وهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص
دال عليها قلنا اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا
في غير ذلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قولي ولا يلزم للمذكور
كالاحاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف
اى لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى
الدلالة وقال ابو حنيفة هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب وهو هنا اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما
كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده
فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما في ساير الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا

عدم الوارث بالارض المذكورة دون ساير الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط
العدم عند عدمه عند الشافعي عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم
لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا
بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا في شرح ابي الحلال ثم يظهر هنا
ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء ويقال للمعلق
به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني
اى ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة
الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى
حكم شرعي بل لا اشكال ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون
عدم الوضوء طاريا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء
المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بوجه آخر وقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية
يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة وكذا عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم
القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة
عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما
لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية

وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر للمشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على
جميع التقادير فالتعليق قيّده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي
للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط
والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت
في انت طالق اي المشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار لو اخذ
مجرّدا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر
للمشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخّر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا
ان المشروط بدون الشرط موجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين
ولعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق
في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على
ان المعلق انعقد عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك والملك غير موجود عند
وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب
قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول لو اوجد السبب وهو النصاب
والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين لو كانت مالية فان الشافعي

جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل
فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو
الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان
يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني فهو في الكفارة المالية الفصل بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالبيع ووجوب الاداء
بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء
على السبب افاد صحة الاداء وفي البدنية لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما
احدهما عن الآخر ففي فصل الاوقات اي في العبادات البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب
الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط
فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا يقع سببا
للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين
انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا
اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك
متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما هو يصير سببا عند وجود الشرط في باب
النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها

انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب وفرق بين المالي والبدني غير صحيح لان المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاصل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاصل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخل على الحكم دون السبب لانه اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب والحكم فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

الباب الثاني

في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الآية في الانشاء لانه ادل على الوجوب اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا واما عدوله عن الامر الى الاخبار فلان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل

والنهي

والنهي قول استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا ومجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه لو كان فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر عنه لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكنه لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز لان الفعل يجب به سلمنا انه حقيقة لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي اللغوي للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل وسيلة واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف للمقصود والترادف خلاف الاصل ووجوب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا على انه انكر على الاصحاب

صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه
استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله فكاتبوهم
التاديب كقوله عم كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا الاباحة نحو كلوا التهديد
نحو اعملوا ما شئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام التعجيز
نحو فأتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الدعاء اللهم اغفر لي التمني نحو الا ايها الليل الطويل
الا انجلي الاحتقار القوا ما انتم ملقون التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف
هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله لا تاكلوا الربوا والكراهة
كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا
تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتذروا والارشاد ولا تسألوا عن اشياء الشفقة
نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي وللمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف
على قوله لاستعماله في معان فلا يقع الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف
والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال تبطل الحقائق كلها
ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذا الاحتمال يجوز ان لا يكون زيد زيدا
بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين
عن حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب
او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة

تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة لها وايضا لم نزعم انه محكم وعند العامة موجبه واحد
اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم لانه الادنى والندب عند بعضهم اذ
لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم توعدهم من هذا الكلام
خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون
المامور به واجبا اذ ليس في ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ولا يكون
لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر اعم من غير لفظ او حال او تمييز ولا يمكن
ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول
على الله يمنع ذلك ولا يكون القضاء الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين ان المراد
الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي
عليه والاول لا يليق لان الله اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي
عليه فالمراد لو قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل
لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او
ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتر

هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى انه حقيقة الكلام
مرادا بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي
المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجوب مرادا من هذا الامر اما على المذهب
الثاني فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر
وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجوب مفهوم من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجوب
مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان
معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجوب مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه
كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فيثبت ان
كل امر امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجوب مرادا من كل امر بعدم
الاختيار فلم يثبت ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجوب وغيرها من النصوص كقوله تعالى
افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل
جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من
فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة
اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد
ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة
واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق
اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر لما كان حقيقة في الوجوب

فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر
فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة
وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع
له اما لفظ اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا
الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان
جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع
له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا
غيرا على ما عرف في تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق
الامر على الاباحة او الندب بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى
الاستعارة ان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة
بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان
الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد
من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيها لان الامر لا دلالة له على جواز الترك
اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب
فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء الوجوب

فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء معناه
لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذلك بعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر
للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الاخاطر هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما
اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي
فلا يكون مجازا لان هذا من دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم
توجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ
الكل على الجزء لم بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او
الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي
فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له
ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من
الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط
او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى
الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة
ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق
عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس
يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سأل اقرع بن حابس في الحج ع

العامنا

العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند
الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم
وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف
لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب
لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد
الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت
الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلث
على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد وتصح نية
الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح
نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسائل
بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا
ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى
ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة
لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار لو كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا
ما قال في المتن وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث
لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا في اليد الواحدة فلم يدل على
اليسار **فصل** الاتيان بالمامور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر واجبا كان او نفلا

وقضاءٌ اي نسلم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل ونطلق كلا منهما

على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا

فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء

لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرف الى ما عليه فلا يفوت

الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم لما كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام

اخر وقوله عم من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة

من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اشار

بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا لما لم يكن عامدا في الترك ولما ثبت

في الصوم والصلوة وهو معقول يثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما

ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف

الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب

بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب

الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الى آخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف

والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو

ان القضاء يجب بما يجب به الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز

في رمضان آخر لما نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر يجب ان يجوز

قضاء الاعتكاف في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء اثر وجبه

وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا
النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بعارض شرف الوقت فقد فات بحيث
لا يمكن من كسب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت
القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط

النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز

القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو

يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في

رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت

بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو وصوله الى رمضان

آخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اي لصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب

القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه

يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو

مختار فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في

قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط

زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب

رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف

الوقت ترك وجوب الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف

الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره معناه

ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان

على صيام ساير الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان

سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي

ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود
بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف
الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت
والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور
ايضا بطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة
الصوم المقصود احط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت لان فضيلة شرف
الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات
مباحث اصول فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى
على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية
يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل
وهو ان يؤديه بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد
والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت
قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى
المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ او اما بنية
الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير

اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت
ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا
لان الاقامة اعترضت على الاداء فصارت فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا
اي هذا المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد
ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية
الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت
باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام
اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث
ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة
يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون
مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ
اللاحق ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو
اي اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي لو سها لا يسجد
بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل
معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة
للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية
وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء

فان قلت تكيف يستقيم الحكم الى الصوم فيبنى وجب عليه القدرة عن الصوم فعذر على الصوم قلت لان كون الاصل التشبه بالصوم ليس بشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر

قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية
فان كونه قربة مخصوص بزمان ولا تقتضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل
والوصف وصف لا تقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا تقتضي لان ابطال
الاصل الى آخره اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا
اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا تقضى الا بنص وقد عدم
النص بوجوب الفدية لو فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا كما
لا يدرك بالقياس ينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف
قربة في غير هذه الايام ولا يدرك التصدق بعين الشاة او بقيمتها مثل هو مثل للقربة
الا الاراقة ام لا والتصدق بالعين او بالقيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز
فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل
ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان تكون آتيا بالمندوب
ومحمد قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادات المالية التصدق
بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا
التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادات المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل
ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في موضع النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا الا
نرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام القابل لا ننتقل الى التضحية لانه لما احتمل
جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما يتعلق

غير معقول كما لو ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه واه
فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء لو ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
فيكون شبيها بالادراك وحقوق العباد ايضا تنقسم على هذه الوجوه فالاداء الكامل
كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب بدل
الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء لا
العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في
بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال عنهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع
مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى لو هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء
الزيوف لو لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء
الذي يشبه القضاء كما لو امهر اباها فاستحق صور المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل
فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها كان يخفى حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج فلم يقض
بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك
منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنع منها
ومن حيث ان تبدل الملك توجب تبدل العين قضاء لما روي ان رسول الله صلعم دخل على بريرة
فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل

الملك موجبا لتبدل العين كما مر ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما
يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث
الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما لو تعلق حكم الشرع بهذا
الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا
المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق حكم الشرع هذا المجموع فلا تعتق قبل
تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها ولو كان قضى
القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما لو اطعم المغصوب المالك
جاهلا وعندنا انه فيه لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف
والجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل
من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة لو انقطع المثل
او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل
فيقطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو
قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع لو ثبت انه لم يسر فاذا افضى اليه دخل موجبه
في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص لو القتل اتم موجب
القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما لو قتله بضربات قلنا
هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع واتحد الجناية فيتحد موجبها

انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة في حق الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل
من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما دخل في جزاء المحل
اي انما دخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما دخل ارش الموضحة في دية الشعر
وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد محوا اثر القطع كانه قال الله تعالى وما اكل السبع الا
ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقولهما ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب
اي القصاص جو لبسقط فصار كما لو قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها ولو
انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي
وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء
بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ
الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص منة على القاتل بان سلم
نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد
ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالان نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها
فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز
بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها اي ان لم تكن المنافع
متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل
من في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء

البضع وهو النكاح لا يجوز الا بدل اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون في نفسها كذلك اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد ولكن كانت متقومة حال الدخول في العقد مع انها غير متقومة في الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فيه معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد خلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله والفارق ايضا وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشهود بعفو الولي القصاص لفوات القاتل ... هذا نوع آخر على قوله وما لا يعقل لحكمه لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي ثم رجعا الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لا يضمن غير ولي القتيل المقتول

حال / ليس

بالعفو

اذا قتل القاتل لان ... وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص ونحوه لا يعقل مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا امر عبدا بغير عينه فانه قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانه اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة ولانها اي يجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء يشبه الاداء

فصل

لابد للمامور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في بواديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها ان الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى لا يطلع عليها الا الخواص من عباده وها انا بمعزل عن ذلك لكن اورد مع العجز وقلة الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بنا على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح

تقريره أن الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لأن نقيضه لا حسن وهو عدمي وإلا لما صدق
على المعدوم أنه ليس بحسن ضرورة أن الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا وهو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به
أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لا نزاع في إثبات الحكم لمحل الفعل لا له لأن الحاصل قيامهما معا بالجوهر
حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وأيضا معنى قيامه به أنه حصة ذلك العرض وحيث ذلك العرض موصوف بذلك

ومع ذلك جوّز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناءً على أن عنده لا قبح من الله
أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال
الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأمورا
به ومنهيا عنه ولهذا قال فالحسن عند الأشعري ما أُمر به سواء كان الأمر للإيجاب أو الإباحة
أو الندب والقبيح ما نُهي عنه سواء كان النهي للتحريم أو الكراهة وعند المعتزلة ما يُحمد على
فعله سواء يحمد عليه شرعا أو عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح
وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله أن يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون
وهذا تفسير آخر للحسن فإن المعتزلة فسّروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير
الأول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضا وما ليس كذلك
أي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان
إلا الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى
الثاني لا واسطة بينهما فعند الأشعري لا يثبتان إلا بالأمر والنهي لما ذكرت أن هذا الحكم مبني
عنده على أصلين أوردت على مذهبه دليلين لإثبات الأصلين أما الأول فقوله لأنهما
ليسا لذات الفعل أو لصفة له وإلا لزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر أي ضعف
هذا الدليل ظاهر لأنا نعني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع
كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما
شرعيين أيضا لكون هذا الفعل حسنا شرعا أو قبيحا شرعا وإن عنى أن العرض لا يقوم عرضا آخر

مزيد على ما ذكره المحققون أن فعل العبد غير اختياري لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح أنه اضطراري وإن كان
جائزا وجوده وعدمه فإن افتقر إلى مرجح ... فإن كان لازما فاضطراري وإلا ... التسلسل

بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات
الفعل أو لصفة له لأنه لا بد من فاعل يتقوم الحسن به وإن عنى معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه
وأما الثاني فقوله ولأن فاعل القبيح إن لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وإن تمكن فإن لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقيا وإن توقف يجب عنده لأنا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح
ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان
بهما اتفاقا تقريره أن فاعل القبيح لا يخلو من أن يكون متمكنا من تركه أو لا فإن لم يكن متمكنا ففعله
اضطراري لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختيار لو كان نتكلم في ذلك
الاختيار أنه باختيار أم لا فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الاضطرار وإن كان متمكنا من تركه
ففعله إن لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وأيضا
يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وإن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لأنا فرضناه
مرجحا تاما أي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع
هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحانا من غير مرجح وإلا لو لم يجب جاز يكن عدمه
لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهذا أشد امتناعا من رجحان أحد المتساويين ولما وجب
عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لأن المرجح لا يكون باختياره وإلا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا
فيؤدي إلى التسلسل أو إلى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت أنه اضطراري والاضطراري
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم أن كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض
الذين لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا عليه ما يرد منعا يمكن أن يقال إنه نقض وقد نقض على كلا الفريقين

هو اقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع للمصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه لو اتى كذلك فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج لانه لو كان لكان موقع ثم ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبداء في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه لازم لو اوقع الفاعل شيئا وامرا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بين الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عندهم امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف

عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الشيء الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق الذاتي فلا نسلم ان الوجوب متقدم على الوجود وان الوجوب محتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا اقترانا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر للمؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المضافين مؤثرا من حيث انه محتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو الفعل بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تاما قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا فان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب

والمعدومات محضة وهي لا تصلح علة للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة

واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد

جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد توجد زيد من غير توقف على عدم شيء فلو توقف

على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم

قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود

عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وهذا لا يمكن لانه لا

يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو

وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال

العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرض وجود بكر فعدم عمرو موقوف

على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على

وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هف ولما ثبت القضية

المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب

فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود

ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الا على ذلك التقدير

لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة

قلت هذا التاويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار

فيما ذكر هو الاولى ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات

فان قيل الوجود بما يندرج فيه الاضافيات لانم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات

المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات

في الموجود بل في المعدوم لانم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات

الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات

الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق

الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من

عدم اسناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب لانه لا شك انها مفتقرة الى الواجب

بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب

بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان يجب

والظاهر انه الحق هذا ان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا

لاحد المتساويين ثم الحركة اي الاثر المذكور تجب على تقدير الايقاع لو لم تجب فوجودها

رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص

عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب

بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد

وهو مع كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح بلا مرجح

لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او للمساوي

او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن
لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج الى ترجيح
قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او للمرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح
على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده
ترجيح للمرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او
المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة
تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا
كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور
وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها
لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على
عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع
هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا
المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول للوجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى الغير
او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل
هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انا اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان
على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب
في نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق ما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية

ولما

ولاما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب
بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان
فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان
وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل
الوجود فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك
في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة
فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب
من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان
اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح هو العبد واما بانه يلزم
توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا
معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان
لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان ارادوا بالفعل الايقاع فتبين ما قلنا في الايقاع
هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالان جئنا الى ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر
اي حاصل المجموع خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة لما كانت صفة بها
يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم وجود
الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب ان لم يكونا صادرين منا لا يكون
الارادة

الامر وسوقي فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها الحركة بنبضنا
على نسق نشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا
نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب
بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على
الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم
الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجح احد المتساويين او
المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار وهو الفصل ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في
صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيف كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين
وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عم والصديقين ان الكفار
قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشد من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة الى الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه
العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها
ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا
لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان
ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا
الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبه الحالة المذكورة

جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري الا لزم التسلسل في الاختيارات فحصل بخلق الله تعالى وهو المراد فاجاب بان الفصل

الاختيارية وان لم نفصله يخلق ثم الفصل مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى يخلق قدرة يصرفها العبد الى
كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو الفصل والاختيار فالفصل
مخلوق الله تعالى الا ان الله تعالى خلق هذا الصرف مخصوصا الان هذا بناء في خلق القدرة فحصل الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال فلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه
اضطراريا لان الاختيار ثابت في فعلنا بديهة وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بموثر تام
بل هو جزء المؤثر ربما ان اخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد
موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته ولئن كان بتوسط
وجود امر فذلك يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد ولئن كان بتوسط
عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم
الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر ولبقائه فالعلة التامة
لو كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاسناد الى الواجب تعالى فلا تقدر العبد على اعدامها
وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود
امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود
ولا معدوم ولا يكون ذلك الا واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى او يخرج
من صنع العبد فذلك الشيء للوجود لا يجب على تقدير ذلك الاول لتوقفه على امور لا صنع للعبد
فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي هو الحركة العبد وهو الذي لا يجب
عنه وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر

يعني ابتنائه لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة لله تعالى

والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما جزء بقدرة الله تعالى الخالق يعني انفراد القادر بايقاع المقدور في الكسب لا يصح

به فهو خلق وما يقع به المقدور لا في محله او لا يصح انفراد القادر به فهو كسب ثم مقدورات الله تعالى قسمان ما يصح الاول
انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر
به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد
وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق ~~وما وقع في محل قدرته فهو~~ وما وقع في محل قدرته
فهو كسب هذا وان كان تعريفًا اخص لكن في الحقيقة المجموع تعريف واحد فالخلق امر اضافي يجب ان
يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر
اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر
فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجبه من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور
ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق
او خلق القبيح ليس بقبيح لو خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها
وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف
فالقصد اليه لانه وصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد
فالحاصل ان اصحابنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون
الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف
بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وفقت
عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده
وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح

منع للمقدمة الثانية منزله لم لا يجوز ان يكون فعل العبد غير اختياري ولا يتصف بحسن او قبيح

حسنًا لان كون الفعل اتفاقيًا او اضطراريًا لا ينافي كونه حسنًا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن
ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه
به اختياريًا او اضطراريًا او اتفاقيًا الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه
بها ليس باختيار على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلًا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك
ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص
مذمومون بنقصاناتهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما
في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله ان عنى
فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فحق نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون
في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلًا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة
كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم
انه غريق نعمة الله تعالى في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه
في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن
انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجه وبرهن على سخافة عقله
واعوجاجه واستخف بفكره ورايه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن
الغباوة والغواية وامدنا بمدد الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة
الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن
بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل ولصفة له ويعرفان عقلًا ايضًا الى تكون ذات
الفعل

بحيث يُحمد فاعله ويُثاب لاجله او يُذم فاعله ويُعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يُحمد فاعل

الفعل ويُثاب لاجلها او يُذم ويُعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان

وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عم لما ادعى النبوة واظهر

المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب

على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض

اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان

وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عم فاول الاخبارات الواجبة التصديق

لابد ان يجب تصديقه بقوله عم ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم

يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور

او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل ولما ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء

من اخباراته عقليا فقوله والا اي ان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا

لان الواجب العقلي ما يُحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب

العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انها واجب عقلا الى آخره مثل

للدليل لانها ثبت الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة

الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح

العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا

وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم

بالحسن

بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم

عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف

بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما

ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح

واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن

والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان

يحكم الله تعالى فيها بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره من ذلك

وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا

وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد

وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم

موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح

وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء

منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد

للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل للمقدمات

للعلوم ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد للموجودات وترتيب الموجودات

ليس بايجاد والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن

والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن او يقبح اما لعينه او لشيء آخر

الفعل؟

الحاكم بالحسن والقبح عندنا هو الله والعقل آلة للعلم بهما

من ذلك

والتولد ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد والمباشرة ان يكون حصول فعل آخر بدون توسط فعل والتوليد سيكون البدو والتولد عند اهل السنة استناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة يعني انه خالقها وموجدها ح

ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعاً للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجاً عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزء لها او لم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة ولكن الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسناً اذا كان جميع اجزائه حسناً بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحاً لعينه لانه لو كان لا يكون المجموع حسناً ثم الجزء اما ان يكون صادقاً على ذلك الفعل كالجهاد لاعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقاً كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح كذا امثلة هذه الاقسام في فصل النهي ان شاء الله وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحاً ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلاً وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة ويتحقق في تلك الجزئيات المعلومة وجوداً حساً وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفاً عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلاً فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب وليس اعلاء كلمة الله داخلاً في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازماً لا جزءاً وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي لما عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسناً او قبيحاً لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون

حسناً لذاته او قبيحاً لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات عند فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه و التصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان بظهوره من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك ساير الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعل داخلاً في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلاً فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مومناً اعتباراً لجهة ركنية الاقرار في حالة الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتاً يقر فيه يكون مومناً اعتباراً لجهة تبعيته في حالة الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهو عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيهاً بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا حسن في هذه فارتفع الوسايط فصارت تعبداً محضاً لله تعالى ثم يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل

أو جزئية لا لكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم إذ بيّنتم أن جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدًا
محضًا لله تعالى فيكون عينها حسنًا لكونها مأمورًا بها لا لذاتها ولا لجزئها وإن أردتم بالحسن لمعنى في
نفسه كون الفعل مأمورًا به فهذا عين مذهب الأشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن
لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لأن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب
عنه وجهان الأول أنه قد علم مما تقدم أن حسن الفعل عند الأشعري لكونه مأمورًا به و
عندنا لا بل إنما أمر به لأنه كان حسنًا قال الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان فيقتضي
كونه عدلًا وإحسانًا قبل الأمر لكنه خفي على العقل فأظهره الله تعالى بالأمر فالأمر بالزكاة وأمثالها
دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل أن الأمر المطلق يتناول الضرب الأول
من القسم الأول فيكون حسنًا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني أن الإتيان بالمأمور
به حسن لمعنى في نفسه لأن طاعة الله وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافًا للأشعري
فإن شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلًا فأداء الزكاة يكون حسنًا لمعنى في نفسه لأنه إتيان
بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الأشعري إنما يحسن أداء الزكاة لأنه مأمور به فيصدق
عليه تعريف الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة الله فهذا بيان أن الحسن لمعنى في
نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسنًا إما لعينه وإما لجزئه والثاني أن يكون حسنًا لكونه إتيانًا
بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالإيمان فإنه حسن لعينه وإتيان بالمأمور به وقد يوجد الأول
بدون الثاني كما في حسن لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به وأيضًا على العكس في الحسن لا لجزئه
ولا لعينه لكن يكون مأمورًا به فعلم فساد ما قال إن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
وقد أتى به لكونه مأمورًا به

من حيث أنه إتيان بالمأمور به

والإتيان بالمأمور به

به لكونه

بهذا

بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأمورًا به فالوضوء والسعي المنويّ حسن لغيره عندنا
لأجل الصلاة والمنويّ بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به
حتى يشترط فيه الأهلية الكاملة فإن العبادات تشترط لها الأهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي
بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الأهلية إن شاء الله تعالى وأما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير
إما منفصل عن هذا المأمور به كأداء الجمعة فإنه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد
كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير إما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فأسقطت
قولي قائمًا بنفسه لأن الأعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به أنه لا يكون قائمًا بهذا المأمور به
فقوله منفصل يكون مكررًا كالسعي إلى الجمعة حسن لأداء الجمعة والوضوء حسن للصلاة
وليس قربة مقصودة حتى يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة إليها إلى
النية وإما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء
حق المسلم حتى أن لو أسلم الكفار لا يشرع الجهاد وإن قضى البعض حق الميت يسقط
عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو أن يكون
الغير قائمًا بالمأمور به لا الضرب الأول وهو أن يكون الغير منفصلًا عن المأمور به شبيهًا
بالقسم الأول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة أن مفهوم الجهاد هو القتل والضرب و
أمثالهما وهذا المعنى ليس بمفهوم إعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب إعلاء
كلمة الله كما أن الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد
حقيقة هي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الإعلاء والإعلاء حسن
لمعنى في نفسه

فثابت بهذا النص المقسم الاول لا النص الاول لان السعي غير لواز الجمعة في المفهوم وفي الخارج
والامر المطلق اي عن غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول القسم الاول من
القسم الاول ويعرف عنه ان حل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه
لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق
يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا لفائت
هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اذ لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي
الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث في فعله مصلحة عظيمة و
تركه مفسدة لما اوجب الله فعله لكون الايجاب محصلا للفعل ومانعا من تركه فالايجاب يدل
على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال
الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة توجب ذلك
ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه يعني اذا تبان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ
يقتضي وفي الثاني توجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى
على اهل التحصيل فان قيل ان في الامر بالجمعة توجب صفة حسنها ولذا لا يكون المشروع الا
هي فلا يجوز ظهر غير المعذور لما لم يعتبر الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى
الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو
الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت معرفة له لا ناسخة ولا فرق
في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة

صار

صار لغير المعذور فانتقض الظهر منه المسألة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكرنا والخلاف معنا
في امرين احدهما ان غير المعذور لو ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور
لو ادى الظهر هل ينتقض لو احضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم
للمعذور وغير المعذور فالغرض في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا
ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل**
التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله الا نفسا
من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في
غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل
التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق
الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء
عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى
بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم
في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال
فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع
للمعلوم

وما جعل الله عليكم في الدين من حرج

فعلم ثم بانه يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعندنا لا تاثير لها
اي للقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس
بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة
شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة ومبلغ
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتاخر بل هو نفسه اي نفس الوجوب تثبت
بالسبب والاهلية على ما ياتي اي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة
في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا اوجب
التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع العجز وتسقط الزكوة لو هلك المال بعد
الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء
على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط
حقيقة القدرة للاداء لو كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه تنعقد اليمين
لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على
ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة
الحقيقية فانها مقارنة للفعل ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء
بل يشترط لوجوب القضاء وجوبا لقدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة

التي

شرط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط
وهي حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة
التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول
من العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء
الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا
اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة
الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل
الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله على ان القدرة التي شرطناها متقدمة
الخ والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة وشرط بقاؤها
لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب
بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها
لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب
بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السوال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب
ما شرط

للبر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى الكل المقادير سواء بل ليصير غنيا
فيصير اهلا للاغناء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حاجة فقدر الشرع
بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة بدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لانه يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي
مع احتمال القدرة في المستقبل اى شرط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل
اى القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة
في الكفارة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وهذا دليل اليسر
اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها كبقاء الواجب اى شرط
بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب
الاعتاق ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء على ان القدرة
المقارنة للاداء لم توجد بلا شرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة
فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك
جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة
الميسرة ينبغي ان لا يسقط بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان
المال غير متعين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة متعين لان الواجب
جزء من النصاب فيتعين اه الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك
الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب

والا



والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت
يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة
فانه ان اخر اداء الزكوة خمس سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا
بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه المبتدر للصواب والله اعلم بالصواب فصل
المامور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل من اصول الشرائع وقد انشعب عليه
مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيهم
في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة
والزكوة اما المطلق فعلى التراخي لانه اى الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور
الا بالقرينة وعند بعض يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور
الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى
لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما
فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق
الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل الوقت كوقت الصلوة
واما ان يساوي وهو اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون
كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم

عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل
الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه لان الاضافة تدل
على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص
بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل
في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرناها من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب
غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغير ما يتغير صحة وكراهة وفسادا او لتجدد
الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على شرط وجوب
الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول بخلقه اي تحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان
لم يكن مؤثرا في نفسه بل بجعل الله بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك
على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور
مؤثرة في الاحكام بجعل الله كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا
والاثر وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه يضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم
هو اي الوقت لما ثبت ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس
الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم
وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها اي لنفس
الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء

وهو

وهو الوقت فيكون الى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد
له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس
الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب
على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب
من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي السبب نفس الوجوب
شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب
يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما بالاستقراء او بالاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت
الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
هو نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق بينهما وما اوفق
نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه
انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله وهي
الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع
تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب
اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم الطلب هذا الوجوب

تجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والكف باداءها حتى لو كان
السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع
يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بتلعه ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو
وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان
لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه
والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه
مع انه يجوز ان يكون واقعا ولهذا لو صح البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد
ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب
ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب
لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم لما كان الوقت
سببا وليس ذلك كذا اي السبب ليس كل الوقت لانه لو كان الكل سببا لا يخ اما ان يجب
الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه لو كان
الكل سببا فالم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب ولو وجبت بعد الوقت لزم الاداء
بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا هذا معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم
على السبب وان لم يجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل
الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا امتنع التقديم عليه فالجزء الذي
اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء لو كان كاملا تجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد

بطلوع الشمس يفسد ولو كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى
كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس
وقت كامل لا نقصان فيه فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون قطعا
مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها
في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد
النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت
كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر لو اشرع فيه في الجزء
الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت
فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء
الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر ولكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها
الى ان طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر لو اشرع في الوقت الكامل ومدها الى ان
غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد للعارض في العصر
ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري
ولم اظفر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جوابان وهو ان في العصر لما كان له شغل
كل الوقت فلا بد ان نوقع البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص
وهو وقت الاحمرار

فاذا اعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد وامّا في الفجر فان كل وقته كامل
فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فانه لو شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد
بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان
لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في
الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلايل دالة على سببية
كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم تقدم المسبب
على السبب لو تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء
بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره
فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء
في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت
اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى لو مات في الوقت لا شيء عليه
ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه
نصا فليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالحانث في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط
التعيين لما ضاق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين
انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لا لان ما ثبت
حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت

لا

لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد وامّا القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار
للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت
فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل
في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل
هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة فانه لو كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة
علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه لو حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان
لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه من شهد الشهر فالشهر هو علة ولنسبة الصوم اليه
ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره
فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان لو نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع
في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع وانما يصح
الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وفي الاكل عسر وهو سر ومنافيه فلما رخص
لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وامّا لم يشرع للمسافر غيره ان اتى
بالعزيمة وهنا لم يأت بها صام واجبا آخر جواب عن قال لا ان المشروع في هذا اليوم
في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا
بل اذا اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط
عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه

وهو قضاؤ دينه اولى ان شرع في النفل تقع عن رمضان لانه لو اشرع في واجب آخر انما تقع عنه
لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه لو مات قبل ادراك عدة
من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن
واجب آخر لمصالح دينه ففيما لو انوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى
التقارير الدليل الثاني هو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان تقع عن النفل وهنا روايتان
اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسألة روايتان وان اطلق فالاصح انه تقع عن رمضان
لو لم يعرض عن العزيمة وامّا في المريض لو انوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت
بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا فلو ظهر فوات شرط الرخصة فيه
نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نم
انه لو صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها بالمريض
والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل
اي يكون هو مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن
الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع
عيّن الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي
لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في
صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم

دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى في فاصل انا نم ان التعيين واجب لكن نقول
الاطلاق في المتعين تعيين فانه لو كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد
ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب عزاوله الى آخره
لان كل جزء تفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي
اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه لو افسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل
والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل
فلان يصح بالمتصلة في البعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم
واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى
حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا
الى وقت الغصب حتى لو استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت
النسب من الغاصب فالشافعي يقول لو اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق
الاستناد لان الاستناد انما يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية
والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهو امر وجداني
فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند لو
اعترضت النية بعد الزوال وكذا في صوم القضاء فاذا لم يستند بقي البعض بلا نية
فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
ان النية في الزمان المتقدم متحقق تقديرا

فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا
فكذا هنا وايضا لما كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل تكون الكل مقارنا بالنية
تقديرا فلهذا قال وتكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها
النية التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم لما خلا عن النية فسد ولبشيوع
ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد
بل حاله موقوف ان وجدت النية في الاكثر علم ان التقديرية كانت موجودة
في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد
في الاكثر علم ان التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل
وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحهم بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله
اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة
وانتم ترجحون على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد
ذلك البعض ويتعدى الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فرجح البعض الفاسد
على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي
لم يوجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه
بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا
وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم الفرض حرام ونية النفل لغو

عندكم

فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازم في غير يوم الشك ايضا لما نسي النية في الليل
او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا ادرك له اصلا واجب حتى ان الاداء مع
النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم للمنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة
وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم للمنوي نهارا انما صح
ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه
اي ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتجزى
النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده لما نوى النفل في النهار
يكون صوما من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم
رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب
آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا
بتعيين الناذر وتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يتعين للمنذور بسبب ان الوقت
متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع لما نوى واجبا آخر لا يتعين
للمنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة
والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من
التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين
فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على
تعين الوقت

فان تعين الوقت بتوصيف كونه صائما ومالم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في
اول النهار واما النفل فهو للشروع الاصح في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية
في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته
ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا
حتى ان ادى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب تضييقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد
يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما ان الامر المطلق ايوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسألة
الحج مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء
الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة
الى العام القابل مشكوكة حتى لو ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء
الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل
لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا
عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم اي
لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عين احتياطا لئلا
يفوت وبظهر اثر هذا التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان
ادركه الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل ولو كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه

في الاثم فقط اي ان اخره عن
العام الاول ثم مات ولم يدركه
الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين ؟؟



ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر
بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان نوى التطوع هذا جواب اذا
في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض
ارتشفا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي
اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية
على اصله يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت
الا باختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد
النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه
اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة
دليل الامر بالمعاونة **فصل** هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع
ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول
الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان
والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم
في سقر الاية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات
فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه
كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم

لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها
مع الكفر جواب السؤال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب
الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه
الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله وكذا عند العراقيين لقوله ﷺ
ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات
يفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة
لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر
واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل
مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في
سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء
عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة رح ان علماءنا لم ينصوا
في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين
الشافعي رح فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي
فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعنده انه مخاطب بها والبعض بانه
اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان
الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب
عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق

فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له انهم مخاطبون
بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده
لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما
سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا
لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدى انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر
بالايمان فقد حبط فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت
باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات و
المعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل
الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد
ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات فصل والنهي اما
عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له
وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب موجود حسا ومع
هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان
ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملكا للمشتري اثرا له فذلك هو البيع حتى لو وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع بيعا ولو وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع
بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره

والقبول

فهو لو كان وصفا فكالاول لا لو كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل
ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ
الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي
عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح الكل
المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح
لعينه ولما كان الاصل انه قبيح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره يكون قبيحا
فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول
الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى
ولا تقربوهن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى حتى ان قربها ووطئها يتعلق حتى يطهرن
يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي
القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه
باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا
وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات بل يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا
الاول تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنها لان ادنى درجات
المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم
بلا قرينة

ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا
يقتضي القبح لعينه عنده وفايدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا
فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف
مبني على الخلاف الاول ويجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن
يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي
عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو
الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات تقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم
ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت
عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا
يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب لكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فيقتضي
القبح لعينه تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي مجرد عن المعنى
الشرعي الذي ذكرنا وهو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول
مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون
النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث
هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة
ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة

يكون قبيحا
حتى يطهرن

في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا الفعل قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولئن كان
النهي عن الامر الممكن اجتنابه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي
امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا لفظ الحقيقة للموضوع له لغة وشرعا الا ان الاصل
حمل اللفظ على الموضوع الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا
ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا
الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى
المحل يوجد انشاء البيع شرعا قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم
بالفظ الدال الموضوع له مضافا الى المحل الصالح فلما كان المعنى الشرعي مقدورا
صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه اذا تكلم
به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي
ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه
كالملك مثلا فنقول بصحته لا اباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي فقد
ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه
قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا مقتضى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل
المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا
والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعينا وهو القبح لغيره والتحقيق ان هذا
ذلك في المعاملات لما قلنا الا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة

اعلم

العبادات
اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يلي اما في
فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا ولئن كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في
الغير كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده فاما عندنا وعند الشافعي فصحيحة
لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل من
ياتي به فانه لم يؤجر بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بعين لاشتماله
على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا وللشروعات يحتمل
هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا ذاتا
وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به
بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس
اما الاول فمحال اما بحسب عينه فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان
واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا
فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واما
الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه
قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى
بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن
بل واقع لكن لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا
لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد خرجتم
نوعا من الحكم لا نظير له

في المشروعات فيكون نصب الشرع بالراي فنقول في جوابه ولكن المشروعات تحتمل هذا الوصف
اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه ماموراً به لذاته منهيا عنه بعارض وبعبارة
اخرى كونه صحيحا مشروعا باصله لا بوصفه اي بمجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو
ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل
على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه لان الصحة تتبع الاركان
والشرائط فيحتمل لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد
سواء هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان
الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي للقبح المجاور كالبيع وقت النداء
اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله
فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما
عندنا فلان الاصل في المنهي عنه لما كان تصرفا شرعيا وجب صحته شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة
الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارج فاذا لم يكن الضرورة

فانه مما يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجبا اثره شرعا ان صحيحا وذكر كالبيع بالشرط والربوا
والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح
النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به
ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به
لان النذر ذكر لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات
المنهية فقد ثبت الفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به
الكامل لا جعيا رها فلم يوجب فسادا فيلزم بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب
للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء
العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية
فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار له فالصوم عبادة
مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فنقصانه يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر
ان في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب
عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب عليه اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه
لا يجب القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهة عندنا وعنده هذا الكلام متعلق بقوله فذلك
الغير ان كان وصفا له واما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسن البصري النهي في
العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة
في الارض المغصوبة

والبيع وقت النداء اورد هنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان
النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح الدليل؛
والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون قبحه لعينه الملاقيح
جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول
من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما
لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي
مجازا عن النفي فان النفي لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا
ان الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل
التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي
عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء
على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع
واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله
وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن
لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات
الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على
الشيء كاشتغال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع
وايضا على العكس لو اجرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر

متعلق؛
قوله فيكون قبحها تعقيب لقوله فان الركن معدوم فلازم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان ح ؟

بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون السفر للمعصية كما لو قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع
الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن
لم يوجد القطع لو اثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا
فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم الاصلي عوض الآخر فان المعادلة بين الزايد والناقص
عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد هو فرع على المزيد فكان كالوصف عليه؛
او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل
المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة ولما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد
واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعله ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير
مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين ولما صوم
الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله وهذا وصف له
واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي
فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما
البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق حكمه
وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه
منفي لقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيما
اشكالا

ان منشأ بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود مظنة البطلان لانه ان النهي فيه لذاته لا لانه نفي هنا لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ح

ومو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب و
سقوط الحد للشبهة قوله ولانه عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل
عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا
كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف
ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلا ينفصل عنه ما وضع له وهو الحل فيكون
باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل شرعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية
وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا و
الملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة
ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان
الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله و
لا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم
مطلوب بسبب لا في حكم زاجر فان هذا يعني حرمة سببه فاصل الجواب في الطلاق ان كلامنا
في النهي عن الحسيات لظاهر يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما
في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد
حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنى لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب
للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي تقريبه ان الزنى

ان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه

بزانه

بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز
ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب
اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيما
السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلنا ما موجبة
لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية تعتبر فيه صفة الاصل والاصل
وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد
لا تعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن
الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا تعتبر صفات
الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا
بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب
عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت
الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم
يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على
هذا اشكال وهو ان يقال لا نم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان
المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر
يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر
يخرج عن ملك المغصوب منه اي لو لم يخرج عن ملكه لاجتمع الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب
لانه لو دخل لبطل

حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة تملك اليد فلما كان
ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله وكذا الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام
محرزا او قد زال فسقط النهي في حق الدنيا المذ في حق الآخرة فلا جرم يكون آثما مؤاخذا به واجاب
عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية فيبيح للمجاورة على ما بينا من قبل **فصل**
اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر
يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته و
النهي كونه سنة موكدة يعني لو امر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل
الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها ولو نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت
المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة موكدة فالحاصل
انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما
وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا
القدر مقتضى الامر والنهي ولما لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة
لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب
الندب وكونه سنة موكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب
الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
نفي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف

ركنه

ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة لو قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد
عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لانه يصير
مستعملا النجس في حال هو فرض والتطهر عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده
مفوتا ومثل هذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة
هذه الفروع يكون سهلة انه المسهل لكل عسير **الركن الثاني في السنة**
وهي تطلق على قول الرسول عم وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في
الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي ثابتة هنا فلا نشتغل بها وانما يختص هنا
في بيان الاتصال بالرسول عم فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل
الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن **فصل في اتصال الخبر**
لان الخبر ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد والاول متواتر
والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد ولما لم يصل حد التواتر والاول
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل
عقلا والثاني علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل
علم انه ليس بيقين كما لو راى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن
المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب

لانه لو كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام ورضي عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب
ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع
الشرائط التي نذكرها ان شاء الله وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا
لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل
الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا ولان الرسول عليه السلام
قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاطراف في
احكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق ولنا منع الدلايل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب
اليقين والاحاديث في احكام الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا
ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص
هذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

فصل

الراوي اما معروف
بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعايشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه
يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد
بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وفي الاصل وايضا لو ثبت
ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر وبالرواية فقط كابي هريرة
وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا اخر لكنه
ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الراي وذلك لان النقل
بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة
زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي انه اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا
من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث
مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند
الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل
فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب الجلوس
محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا
البول وهذا طعن على نص وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة

في الموت عم لم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان ردّ الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث
فاطمة بنت قيس انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فردّه عمر وعلي وجابر وعائشة
من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس
لان ثبوته بهما حيث قال تع فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد
بالكتاب قوله تع اسكنوهن من واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله عم انه قال للمطلقة
الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم نظر صريحه في السلف كان يجوز العمل
به في زمن ابي حنيفة لو وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عم
خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن
الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا وهذا اختلاف العهد

فصل

في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر منها
كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما بان فلا نقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع
الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله
ان ينضم اليه الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل
مجلسا وقد حصل صوت الكلام وخفي على المتكلم المجمجمة لبعده وهو يروي نفسه فلا
يستفيد وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع هنا لان القرآن

لان المعتبر فيه نقل نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل
بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ بحفظه تع وانا له لحافظون
والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ
فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات
دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عم فاعتبر
ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة فقيل
ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها
من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وان كان مردودة لكن خبر المجهول يقبل
عندنا بشهادة النبي عم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب
حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور دينه
وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تع
كما هو الا ان معرفته على سبيل التفصيل حرج فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم
فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكون ايمانه اي الاجمال
ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس
المراد بالاستيصاف ان يسأل عن صفات الله تع اولا يسأل عن الايمان ما هو وما صفته
فان هذا تحكم يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تع
بل المراد ان تذكر صفات الله تع التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأل اهو كذلك اي اتشهد
ان الله تع موصوف

فيقال له أتؤمن بأن الله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له قادر عالم حي سميع بصير مريد خالق
الى آخر اوصافه التي تجب كما في الايمان كذا في بزدوي

بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم فاذا تحقق من فاذا ثبت
من الشرائط تقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف
الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم
بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية لان الشاهد والقاضي على الشهود عليه
والمقضي عليه الاباء ان الشاهد نلزم الشهود عليه شيئا وهذا ان الاخبار بالحديث ليس
من باب الولاية فان المخبر لا يلزم اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه
اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزم اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم
الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي
يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال
رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير لان
ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا تقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة
ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين قبول
الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول الشهادة من تمام حده
قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن تقبل حديثهم
بناء على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو عم قبل
خبر بريرة وسلمان

فصل في الانقطاع

اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله عم

الا ان الارسال لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح الفقهاء ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول عليه الصلوة والسلام ملك

من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع عن الرسول عم
من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في
المتن الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني
والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب
قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل
عند الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك رضي الله عنه وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء
ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من
لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر
طوى الاسناد وعزم ولو لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي حيث
قال للجهل بصفات الراوي ولا بأس بالجهالة لان المرسل لما كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من
سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة تقبل مع الجهل ولا يتهم بما لم يسمعه من الثقة ومرسل
من دون هؤلاء تقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله
واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب
كحديث فاطمة بنت قيس قوله كحديث بالنصب اي كمعارضة الناقل حديث فاطمة
قوله فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة
فلان قوله من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث
القضاء بشاهد ويمين

المدعي قوله ثم بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تلته واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية
وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل
على عدم قبول ان هذا الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت
اليمين كافية مع ان هذا الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات
من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى
به معاوية وكحديث المصراة قوله ثم فاعتدوا و انما يرد لعدم الكتاب حتى تكون عام الكتاب
وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما معارضته
للخبر المشهور كحديث ان هذا اليمين قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر
وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل
وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف
شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر
يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا تقال انه تمر لكن الرطب
والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها
سواء فلدفع هذه الشبهة صرحنا ذكرت قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في
البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان ثابتا في مثل هذه الحادثة مما يحتاج العام
فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت ان مثل هذا
الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ على النبي او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ

الواجب

الواجب عليهم فيكون معارضة لدلايل وجوب التبليغ او لدلايل تدل على عدالتهم او يكون
معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض
الصحابة عنه كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا فلم يرجعوا اليه
واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين
الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل
والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او لكونه شاذا
في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة
شرع في القسم الثاني الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود
الاسناد ولكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم تكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس
حديث الرسول عم وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع
عنه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما
القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم
بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الذي في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق
بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل
والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمتساهل اي المجازف الذي لا يبالي
من السهو والخطاء والتزوير

فصل

وصاحب الهوى فانه لا تقبل روايتهم للشرايط المذكورة اى لاشتراط المذكورة في الراوي
في محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات
والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته فكذا اى يثبت باخبار الواحد بالشرايط المذكورة اى لو اخبر الواحد العدل ان هذا
الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبرها الفاسق او المستور
يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف
امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة
الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف
امر الاحاديث فان الذين ينقلونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج لو لم نعتبر قول الفسقة
والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه
والكافر فلا تقبل فيها اصلا اى لا تقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اى
لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثانية
اى العقوبات كذلك عند ابي يوسف اى تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يعمل
به العمل في الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال
الناشي عن دليل كحرمة الضرب عن قوله فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في مرتبته
وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اى كان القياس
ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر

والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص

الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بخبر يثبت برواية الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد
فتثبت بحديث برواية الواحد بالشرايط واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام
محض لا تثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا تقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند
الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه كشهادة القابلة مع ساير شرايط الرواية
صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهذا اللفظ
من هذا القسم اى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات تثبت
باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فتقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه اى في هذا القسم
وللضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان
والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لابتغاء الاجل
الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا
الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة
حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري
وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله
في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر الماذون وفسخ الشركة كما ذكرنا
في عزل الوكيل

والانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح
الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا تقبل
خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا شرط اما العدالة بعد وجود ساير الشرائط انما فرقوا
بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل
عبارتهما اليهما فلا تشترط شرائط الاخبار من العدالة وكونها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي و
ايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك و
يقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير وكالة ورسالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة
ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وفي رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام

فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو
اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول أهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى
عند المحدثين فانه طريقة الرسول عم وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عم فانه كان مأمونا
عن السهو واما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا لو قرأ التلميذ
فالمحافظة من الطرفين ولو قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة
فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين
ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب
يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبرني وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم فالتساهل

فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا الامر
لا امر نتبع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد
كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي لو
راى الخط تذكر الحادثة وهذا هو الذي انقلب عزيمة في هذا الزمان وامام وهو ما لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء كان خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة
اصلا وعندهما كذلك ان كان الكتب بيده تقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن
التزوير وان لم يكن بيده لا تقبل في ديوان القضاء وتقبل في الاحاديث لو كان خطا
معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا تقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد
تقبل وعند محمد ايضا تقبل في الصكوك لو اعلم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجليها
بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط
المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة تقبل وغير مضموم
لا الا لوح النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث
النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها
ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك
بلفظه عم اولى لكن لو اضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك
انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير
كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها
او من جوامع الكلم

لا يجوز اصلا لان في الاول ابى في المشترك ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني
اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يومن الغلط فيه
لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره فصــــــل في الطعن وهو اما من الراوي او
من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عايشة رضي الله عنها ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعده ابنة اخيها عبد الرحمن
وهو غايب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح
واما بان عمل ببعض محتملاته فانه لا يمنع للباقي بطريق التاويل لا جرحا كحديث ابن عباس
من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكرها صريحا كحديث ايما امراة
نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عايشة رضي الله عنهم وقد انكره الزهري
لا يكون جرحا عند محمد كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي ع صلى احدى العشائين
فسلم على راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله ع اقصرت الصلوة ام نسيتها
فقال ع كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله
عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه ع
مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام
في الصلوة ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا
عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب

لا آمن ولم يقبله عمر رض قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله ع
فقال يكفيك ضربتان فلم يتذكر عمر رض فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في
التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية
لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى
اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق
كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله ع
بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد فاتينا رسول الله ع فاخبرناه فقال انما
كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول
عمار وهذا فرع ظاهر فيما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني
ان كان من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فلم
يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا
كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل
العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور في اصول البزدوي
فان اردت فعليك بالمطالعة فصــــــل في افعاله ع فمنها ما يقتدى به وهو مباح و
مستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به المخصوص به او زلة وهي فعل من الصغاير يفعله

من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا نقتدي بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض
لجهله بصفته والحمل على المتابعة الآباتيان على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي تثبت المتيقن وهو الاباحة
ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه
بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة
والمخصوص به نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له
باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر
الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين
الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما
الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي
وهو المحتمل للخطا يكون لغيره للعجز والاول لقوله ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل
بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم
فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم
نفوشا اى رعت ليلا بلا راع يروى ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا
عند داود عم فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشر سنة غير

هذا

هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عم
القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى
المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من
الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم فاوجب على صاحب الغنم ان يعمل في
الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث
روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان
يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقوله عم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته الحديث روى ان عمر رض سأل النبي عم عن قبلة الصائم فقال عم لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عم علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس
لما كان هو افعاله لكونه اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه
والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النصوص المراد بها العلل ولهذا فسح له لزمه العمل ولانه شاور
اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رض روى
ان رسول الله عم اتى يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم
فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء
ائمة الكفر

ولذا قال أغنانا كعام الفداء حكى علياً من عقيل وحمزة من عباس وحكى من فلان لنسيب له فلنضرب
أعناقهم فأخذ رسول الله عم برأي أبي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمنّ عليهم حتى نزل قوله تع
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم أي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو
أنه لا يعاقب أحد بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لأنهم نظروا في أن استبقاءهم ربما كان
سبباً لإسلامهم وتوبتهم وأن فداءهم يتقوون به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم أن قتلهم عزّ
للإسلام وأهيب لمن وراءهم وأفلّ لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عم لو نزل بنا عذاب
ما نجا إلا عمر ولهذه الآية تأويل آخر يذكر في باب الاجتهاد إن شاء الله ومثل ذلك كثير أي مثل
ما أخذ رسول الله عم برأي أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في أصول البزدوي من ذلك أن رسول الله عم
أراد يوم الأحزاب أن يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن
عبادة فقالا إن كان هذا عن وحي فسمعاً وطاعة وإن كان عن رأي فلا نعطيهم إلا السيف قد كنا
نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشرى أو قرى
فإذا أعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم إلا السيف وقال عم إني رأيت العرب قد رمتكم
عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم فذاك ثم قال للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم
إلا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لأنه أعلى ولأنه
لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء أي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ
في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلا
لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فإذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي

لما ذكر ما في هذا الفصل أنه مأمور به بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بيّن
مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تع لما سوّغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند إليه
وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحياً لانتفاء القرار على الخطأ وهذا جواب عن التمسك على المذهب
الأول بقوله إن هو إلا وحي يوحى **فصل** في شرائع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم
الدليل على النسخ عند البعض لقوله تع فبهداهم اقتده وقوله مصدقاً لما بين يديه وعند البعض
لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص إلا بدليل
كما كان في المكان وما ذكروا من قوله تع فبهداهم اقتده وقوله مصدقاً لما بين يديه فذلك في أصول
الدين وعند البعض تلزمنا على أنها شريعة لنا لقوله تع ثم أورثنا الكتاب الذين الآية والإرث
يصير ملكاً للوارث مخصوصاً به فنعمل به على أنه شريعة لنبينا محمد ولقوله عم لو كان موسى
حياً لما وسعه إلا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالأصول بل في الجميع على أن النسخ ليس تغييراً
بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
أن يقص الله تع علينا من غير إنكار **فصل** في تقليد الصحابي رضوان الله عليهم أجمعين يجب
إجماعاً فيما شاع فسكتوا مسلّمين ولا يجب إجماعاً فيما ثبت الخلاف بينهم واختلفوا في غير ما هو
ما لم نعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الكرخي لا يجب لأنه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد
هم وسائر المجتهدين سواء للعموم في قوله تع فاعتبروا يا أولي الأبصار ولأن كل مجتهد يخطئ ويصيب
عند أهل السنة وعند أبي سعيد البردعي يجب لقوله عم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
واقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ولأن أكثر أقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وإن اجتهدوا فرأيهم أصوب

ومن بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة

وبياننا التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اى شاملا لجميع الملائكة

بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفى ليس له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور فى الكتاب بيان المشترك والمجمل ونحوهما مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه مجمل اذ المجمل لحقه تغير فلحقه البيان بالسنة عليه الصلوة والسلام بالقول والفعل

لانهم شاهدوا مواقف النصوص ولتقدمهم فى الدين وبركة صحبة النبى عم وكونهم فى خير القرون

وعند الكرخى يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب ولا كذب فيهم

لا فيما يدرك لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء فى البعض

بما ذكرنا اى الاقتداء فى بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفى البعض اى فى بعض

المواضع بان نسلك مسلكهم اى فى الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب

عن قوله اصحابى كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعى

فان ظهر فتواه فى زمن الصحابة فهو كالصحابى عند البعض لانهم بتسليمهم اياه دخل فى جملتهم

كشريح خالف عليا ره ورد شهادة الحسن وكان مذهب على قبول شهادة الولد لوالده

وابن عباس رجع الى فتوى مسروق فى النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه

مائة من الابل لانه الدية فرجع الى فتوى مسروق وهى ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان

وتلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو

اما بالمنطوق او بغيره الثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له

كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان تغيير

كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكد

بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان

التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز

التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما

لا يطاق

وهل

وهل يجوز تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى

ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس لقوله عم فليكفر عن يمينه

الحديث جاء برواتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت

بالذى هو خير والاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبى عم اوجب

الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله

فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء فى كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم

التناقض فقلنا الكلام لما تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا

فى الشرط انه فى فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وسكت

عن غيره واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعى يصح متراخيا وعندنا لا

بل يكون نسخا اى المتراخى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له فى قصة البقرة اى قوله تعالى ان الله يأمركم

ان تذبحوا بقرة بعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى

والملك فى قوله تعالى لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون

من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله عم قلت ذلك

قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة

فقال عم بل عبدوا الشياطين التى امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا

الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة خص متراخيا اى خص فى الآيات

تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله بقوله ليس من اهلك

وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ
الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان
من لا يتبع الرسول عم لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد
بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس هذا ملكا اي من الاهل
الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخ
اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر
فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس هذا ملكا لا يكون
تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن
استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله
انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول واهل من سبق القول ما وعد الله تعالى
باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم حقيقة لان ما لغير العقلاء
وانما اوهم تناوله بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا
قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء
وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان
العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح
متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا فوجب ان لا فرق عند
الـ في بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان

تغيرا

تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي
وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا فصل في الاستثناء وهو مشتق من
الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض
الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم
افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم
اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في آخر باب الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله
صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء
المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن ساير التخصيصات وهذا تعريف تفردت
به وهو احسن من ساير التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع
لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم و
حقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج
من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من
صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان
حقيقة الاخراج غير مراد على انهم صرحوا بانه اخراج كالولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع
من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه
يغير موجب صدر الكلام لانه لولاه لشمل الكل وهو تبادر مع الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض
بخلاف النسخ فانه تغيير محض بعد الكلام واختلفوا في كيفية عمله في قوله له علي عشرة الا ثلاثة

وحاصل الكلام فيها انه الا ان الثلثة الا واول العشرة على السبعة والا ثلثة قرينة انه ليس المراد العشرة بل البعض فينتاول معناه العشرة والثلثة معا ثم رجع منه السبعة بنسبة بيان تعبير اثبات الحكم ان العشرة الا ثلثة والثلثة ع ان التلفظ بالاسناد الى الغير ... عشرة الا ثلثة موضوع لسبعة كانه وضع الى السبعة اسمان مفرد ومركب عشرة الا ثلثة

لا يجزئ اذا ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلثة يكون بيانا له فهو كما قال ليس له علي ثلثة دراهم
فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراد
والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام
غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت
حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو
ما قال مشايخنا ان الاستثناء تعبير عن الباقي لا يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب
لانهم ذكروا في الجواب عن ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمل فلا يكون ان
يتبع تسعمائة الا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين لو اخص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قولهم ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق
العشرة على عشرة افرادهم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا نص ظاهر وانكار بعد الاقرار فلا اقلّم
مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال علي سبعة فيحصل
ثلثة مذاهب فعلى مذهب اي على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام
بعد الثنيا اي المستثنى فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة واما قلنا انه على الاخيرين تكلم
بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع السبعة
فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة
ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة

وعند البعض موضعه اثبات الحكم في الباقي لوجود المعارض كما في دليل الخصوص فان حكم العام فيما خص ... بدليل الخصوص المعارض ... وهو دليل الخصوص كذا

بعد الثنيا اي المستثنى في قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام ٩٩٩

لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددا كالتخصيص بالعلم
وفي غير العدد كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد فالجمع بين المذهب الثاني والثالث
في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب
الاخير المستثنى منه اذا كان عددا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون
الاستثناء غير دال على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما
عداه وان كان غير عدد كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون غير دال
على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير
زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب لو كان المستثنى منه غير عدد بين الا وغير صفة وعلى المذهب
الثاني وهو هذا المذهب الثاني وهو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء
على هذا المذهب ايضا غير دال على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف
في نفي الحكم عما عداه لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق
اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان
بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة
له على نفي الحكم عما عداه عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون اكثر
من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون اشارة لا منطوقا بجملة اي بجملة المذهب الاول ان وجه التكلم
مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجب فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية

وهو عطف على قوله ان وجه التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع على انه من النفي اثبات وبالعكس
وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء
النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب
على نفي المذهب الاول والثاني للمذهب الثالث وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا اوردته
على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد البعض مع صحة كما هو المذهب الاول
فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف
المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف
المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف
فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف
الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو
قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول
لا من المراد ان الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ
متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب
ان عن الدليل على المذهب الاول ان الفرع هذا جواب عن قوله ان وجوه التكلم مع عدم حكمه
في البعض شايع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يكون ارادة البعض بالاستثناء
كالاكون بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقوله موجب الاثبات نفي وبالعكس مجاز
انهم لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله لا صلوة الا بطهور مع كونه

صلوة

لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم
النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقوله موجب الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم
وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا ابطلنا المذهب الاول وعلى المذهبين
الاخرين المستثنى غير المحكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم
لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور
تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة
ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور ولو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة
بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما قلنا عليه
في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة
والطهور موجود لا يكون الصلوة وايضا صدر الكلام توجب السلب الكلي اي كل واحد من افراد
الصلوة غير جائز ثم الاستثناء يجب ان يكون متعلقا بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات
بلا طهور ولما كان الاستثناء متعلق بكل واحد واحد والاستثناء من النفي يكون اثباتا يلزم
تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات
غير جائز في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد من الصلوة جائزة
في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد
ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا
رجلا عالما المراد ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم

الطهور بالفتح ما يتطهر به كالفطور والسحور والوقود وبالضم مصدر صح

١١٢

انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائز و الثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا و انتم لا تقولون
به و لا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله
بعض صلوة بطهور جائز وهذا صحيح قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قوله لا اجالس الا
رجلا عالما و قوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا و الاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن
في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم و من ضرورة هذا ان
تكون له مجالسة كل عالم فاباحة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات و اما في قوله ‏ بمجالسة
لا صلوة الا بطهور فكل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا ‏ ليس محكوما عليه
فلا يلزم شيء من الفساد علينا بل عليكم بقول ان الاستثناء من النفي اثبات و ايضا يجيء في
باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة اي لبدء من
الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون
كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فيتم بعموم العلة و قوله تعالى ما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ و معناه ما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب ‏ الا
تأثيم الشرع به و لا يجوز لعن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك
التروي و لهذا يجب فيه الكفارة و لو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة و هذا دليل تفرد
احتياط
بايراده و هذا اقوى دليل على هذا المذهب و ان فيه حمل الاستثناء في قوله الا خطأ
على المنقطع فيما ذكر كذا لكن الاصل هو المتصل و اما كلمة التوحيد جواب عن قوله و ايضا
لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الآلهة
انما انكر

ثابت

ثابتة يكون لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني على المذهب الثاني و هو ان الاستثناء
اخرج قبل الحكم ثم حكم على الباقي و انما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق
الى الاشارة لانه لما ذكر الآلهة ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة ان الحكم للمستثنى
خلاف حكم الصدر و الا لما اخرج منه و ضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير و هو ان العشرة
الا ثلثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود
الآلهة لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة و ذلك لان التقدير على هذا
المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف و ليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه
عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا و مفهوما بل ضرورة و ما قيل عليه اي على
المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية لفظ
مركب من ثلثة اي المستثنى منه و اداة الاستثناء و المستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك
مطابق و مركب اعرب فيه و سط ضعيف لو ليس المراد انه موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه معنى
السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا كليا
لا وضعا جزئيا و اعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات و وضع كلي كالاوضاع
التصريفية و النحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات
مع انه في حيز المنع كشاب قرناه و برق نحره و عبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد و اللام و
الرحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى
يفيد الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز و الاطناب يسهل عليه ان يجمع الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة

يصهل صهيلاً ق
الصهيل صوت الفرس
وقد صهل الفرس

ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ناطق كل منهما يقوم مقام الآخر بالوضع لكلا
وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو لفظ عبد الله فانه
مركب عن كلمتين والاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا
كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي قالوا في الاستثناء الغير العددي
ان الثاني حكم العرف اي المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم
في كلمة التوحيد ان اثبات الالهية بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل
شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الالهة
بطريق الاشارة فهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا
ثلثة موضوع للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف
فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هولاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه
فلا يدل على وجوده بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء
بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان
على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير
العددي هو الثاني حكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي
التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات
وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وقد
العقل ذهبوا الى الاخير حيث قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا اعلم ان الحكم الا خمسين لا يحنث فيه

هذا

هذا المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فكذا شرط وجود المائة ولو قال ليس له علي
عشرة الا ثلثة لا يلزمه شي فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما
اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو
وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار لانه في مقام الموكل لا لانه من
الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا الذي ينقض الوكالة استثناء منقطعا
لكن لئلا تنقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار
والانكار فيصح الاستثناء موصولا وانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح موصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء
على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء
الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير نظرا الى
الحقيقة اللغوية فان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها لكن عند
ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء ولا الدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء
الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فكان يكون استثناء
الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل
قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة
حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز
وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجه ان المنفصل

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الآية

هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهذا لبين كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق
وهذا لا يخرج عن هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر او رد اصحابنا من امثلة
الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه
قوله واولئك الذين يرمون الفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون
في المستثنى منه وهم اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا
زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه آخر لكونه منقطعا فاورث
ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان
ذكرنا — معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان نذكر شيء بعد الا
واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فنقول غير مخرج بمعنى احد الامرين احدهما انه لا يكون داخلا في صدر
الكلام والثاني انه يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف
صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا
بعد التوبة فهذا حكم آخر وله نظائر في القرآن كثيرة منها قوله وان تجمعوا بين الاختين الا ما
قد سلف فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين
ايضا — لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور
مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار
الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكنه في الوجود يساويه

نحو كل عبيدي احرار الا مواليّ ولا عبيدي لم يسوا لهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة
كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به لو انقطاعه
عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في
عطف الجمل في الحكم فيمنع الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية
البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون
جملة مستأنفة بلفظ الاخبار فان صرفنا الاستثناء الى الكل في آية القذف قطعنا في
قوله ولا تقبلوا عن قوله تعالى فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم
الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله
واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة و
الفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف هي قوله ولا تقبلوا وقوله
وقوله فاجلدوا — واولئكم الفاسقون ونحن جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى
الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى
اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط فقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه
وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه انه يقع البيع
على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكأنه قال بعت نصف العبد بالف
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكأنه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن
الشرط — ثم يخرج ولا يفسد هذا لانه بيع شيء من شيئين فصل في بيان التبديل وهو النسخ

يستحقه البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف درهم على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون النصف له على ما [illegible]
النصف بمن نصف العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع [illegible]
الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين [illegible]

والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا
عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت
كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا
عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه
تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا
لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا
وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عم وتلك الشرائع
باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة لانه ثبت في القرآن ان موسى وعيسى
عليهما السلام بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره ولما كان الاول
موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية اما النقل
فان اليهود تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون
النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما
العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا قبيحا ولانه يوجب البداء
والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عم وحل الجزء ان الحوا اليهم تبارك
واجزائهم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع
التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم ان البقاء

بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عم حجة
الا في وقت نزوله واما بعده فلا والجواب عن هذا انما هو بالتزام الاصحاب بمثل هذا الاستصحاب
اي في كل صورة نعلم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ وبهذا اندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم
كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء
بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حياة النبي عم
حجة الا في حال نزوله ولا يكون حجة بعده وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عم
لان بعد وفاته عم ارتفع احتمال النسخ وفي الشرائع التي قبضه عم عليها حجة قطعية
مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب
حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عم حكم فبقاؤه بالنص
وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبي عم فلما لم يبين
علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب
بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا اندفع التعارض
المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت
الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول
الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج لدفع التعارض

المذكور الى ان نعقل ان البقاء بالاستصحاب وهو هذا الكلمة بالغد ونحو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن
حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية
مثل وحدانية الله تعالى واسمائه وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية
او الحاضرة او المستقبلة نحو قيس للملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه
تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة
او دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت
عطف على تأبيد في قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم
مطلقا عنهما اي عن التأبيد والتوقيت والذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن
من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل
لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود
الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد
والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد
لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم
وكونها وذبح ابرهيم عم من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند
البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير
الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قبل الامر بالفداء حرم الاصل

احدهما انه نسخ والآخر انه ليس بنسخ

فنكون

فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابرهيم ليس بنسخ قلنا لما قام الفداء مقامه
عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه
ان كان في حياة النبي عم يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ ثم
فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي
بفساد الاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون
الكتاب وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه الحديث
اوله قوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة
بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتجاوز بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين اول الآية كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية اول الآية
قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في
البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج
الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث لفظ الاول فوضها اليهم ثم تولى بنفسه بيان
حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
للوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رض قال ان الرجم مما يتلى في كتاب الله تعالى
فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب

كان

بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته
وبقي حكمه لما بيّن فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب
اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عم حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد
قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة وان كان بالسنة ثم
نسخ بالكتاب واعلم انه عم لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة
ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ
هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ
الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عايشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب
بالسنة وهو قوله وقالت عايشة رض ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله له من النساء ما شاء
فتكون السنة ناسخة لقوله عز وجل لا يحل لك النساء من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان
مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير
متلو وقوله نأت بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ
حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب
فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان
وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز وتثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس ذلك
من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب
قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه على كتاب الله لو اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة

بحيث يتيقن به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي وكان ذكر هذين
الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فكان من هو مصدق يتيقن ان
الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا
اعلاء منزلة رسول الله عم وتعظيم سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية
للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عايشة رض عنها ما قبض رسول الله
حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام
ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئله
يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين
الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت
بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئله لا ينسخ
المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه
تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وبين خبر الاحاد وهو المشهور
واما المنسوخ فهذا اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرتفعان بموت العلماء او الانساء كصحف
ابرهيم عم والانساء كان القران في زمن النبي عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
فاما بعد وفاته عم فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما
التلاوة فقط ومنع البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت الاية

ايضا

نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما
يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض فيجوز
ان ينسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط فقد اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ اولا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة
ركعة مثلا على الركعتين او شرط كالايمان في كفارة القتل او بما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال
في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا
ويجب استثناء الثالث لانا لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن
الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عندنا فذكر في قوله ويجب
استثناء الثالث لان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عندنا بناء على انا لا نقول
بمفهوم المخالفة وعندنا فهو لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف
والتخيير في الثلثة بعدما كان في الاثنين كان هو قال لعين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد التخيير امرا ثالثا وهو الشاهد واليمين للمدعي لكن
الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا ثلثة امثلة
فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو

قبل

قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخران وهما زيادة عشرين في حد القذف وان هو اليمين لا يستقيمان
على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا
انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لانه في كلا الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي
الحسين ذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة



تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والآخر ان يكون عدما اصليا فلا
لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا او احد اثنين فيرفع
حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة
نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة
الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة اوجه الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب والثاني بالتخيير في ثلثة بعدما كان الواجب احد اثنين
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا
ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة
الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه فكما ذكرنا ان حرمة
ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك
التي ترفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت لانه لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه
قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير
ليست بحكم شرعي

لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة لو لم يكن شي آخر خلفا عنه اما لو كان شي آخر
خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركها حراما فعلم ان تركه حرمته مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف
عدم اصلي فكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا
فرفعها لا يكون نسخا فلهذا نثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم
والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على
مذهب ابي الحسن فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل
الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا
وامراتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامراتين وبين الشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف لان عدم
الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما
شرعيا ولو كان الاحكام كذلك لم يكن شي من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة
والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبها وايضا التخيير ليس كالتخلف لان في
الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كاف فلا يكون اي الاستخلاف نسخا
ولئن كان في المسح والنبيذ يثبت بخبر المشهور اي ولئن كان الاستخلاف نسخا في مسئلة المسح
على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا
وقوله عز وجل فرجل وامراتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا له اوردا للزيادة
على النص زيادة نسخ عندنا

وقال

وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وموالاة الوضوء
على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل
والايمان على الرقبة بالقياس اي لا نزيد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس
على كفارة القتل فان قيل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت
الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد
به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ
الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا
بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا
في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة
بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شي من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه
بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه
انه لا يصح الصلوة الا بها فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة الا بها اي الاصل وهذا يبتني
ان ابا حنيفة جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل شيئا منها في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في
احكام الشريعة الغراء هو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء فصل
في بيان الصفوف ومولد بعد انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله وورثه ابواه
فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب لو اثبتنا نعين الباقي لرب المال
قياسا واستحسانا

وكذا نصيب رب المال استحسانًا للشركة في صدر الكلام اي لفظًا بين نصيب الباقي للمضارب
استحسانًا لا قياسًا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه
يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون عائدًا ملكه له حتى لو فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في التنوير والثاني
ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته
وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور
دون ان عمر حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق وبقيمة
الجارية الولد والعقر وكان شاور عليًا واشتهر في الصحابة ولم يرو احد ولم يقض برد
قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية وطلب منه
القضاء بها للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانًا لحالها التي توجب الحياء وكذا
النكول جعل بيانًا اي جعل اقرارًا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين
القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو
لازم عليه الا اذا كان محقًا في الامتناع وذلك بان يكون كاذبًا ان حلف ولا يكون كاذبًا
الا ان يكون للمدعي محقًا في دعواه والثالث ما جعل بيانًا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت
حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنًا دفعًا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليمًا لانه ان لم يجعل تسليمًا فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررًا له وان لم
يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضًا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام

اليمين

كقوله على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانًا للاول وعند الشافعي
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف المعطوف عليه في العدد
متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف
العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف
عليه فالحاصل انه لو ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الاخر
بيان المائة بالاتفاق فان كان ما بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز
يجعله بيانًا للمائة قياسًا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم
فلنا المائة من الدراهم قياسًا على قوله علي مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء
مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانًا للمائة
الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم
شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره
واعلم ان الاحكام اما دينية او غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق
على هذا الحكم نقع فيها سواء حتى ان انكر احد لا يكون كفرًا بل يكون جهلًا بهذا الحكم سواء وقع
الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالشرعية ما
ذكر في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فاما يدرك اما بالحس
او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرًا حسيًا ماضيًا فالاجماع عليه يكون
اخبارًا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عم ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون
من قبيل الاخبارات

قالوا

فان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر
صادق يوقف على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر
المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب
فرجع الى الامر الاول وهو لن يكون محسوسا ماضيا وان كان الامر يدرك بالعقل فالعقل يفيد
اليقين والدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا
ثم الاجماع يفيد قطعية فالبحث هنا في اصول الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه
ان تثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت
الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رض
شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رض ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل
لما شاور عمر رض الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى
وقت الحاجة وعلي رض ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في
ذلك حديثا فعمل عمر به بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز علي
السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم
وعلي رض ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رض
ضرب امراة بجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب
وما اردت الا الخير وعلي رض ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة
كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته ذكر الامام سراج

العزيمة اثبات الاصل والرخصة اثبات الفرع

الدين

الدين في شرحه للفرايض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رض عنهم باطل عند ابن عباس
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام
واخت فعند العامة للمسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف
ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رض
فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكر احد وكان ابن عباس صبيا
فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين
وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رض قال كنت صبيا وكان عمر رض رجلا مهيبا
فهبته وقد يكون للتامل وغيره اي يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة
للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سايرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة رض عنهم لا يتهمون
بذلك واما سكوت علي رض يحمل على ان ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده
وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام
الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم
اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطا فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت
جايز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة
بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رض وكان عمر رض الين للحق وان صح فيحمل على انه
اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو
حق عنده لئلا يكون

سبطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رض انما اعتذر عن الكف
عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التامل لم ترد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت
قد يكون للتامل مسئلة لو اختلفت الصحابة رض فهل يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا
وكذا في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خص ذلك بالصحابة لو لا يجوز ان يقربهم
الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد
الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في الجد مع الاخ فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند الش في
الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد
واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما
وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح في العيوب الخمس فعند البعض
لا فسخ في شيء منها وعند البعض صح الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض
ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فشمول
العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا
مس المرأة وعنده المس ناقض لا الخروج فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد فقال

بعض المناظرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم
يجز احداثه والا جاز فمثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا
مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه ثم الجد مع الاخ اتفاق الفريقين
واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب
واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا حراما يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رض المتوفى
عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان
عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما
عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا
بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع
المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض
المناظرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا
الفرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان
يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي يلزم العدم في الضمار مع
العدم في الحلي فهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن نفيد نفي ما قاله الشافعي
فانه لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم القول به وهو منتف عندنا فقوله ان لم يكن الغرض الزام
الخصم

بل اظهار ما هو الحق اي فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول
الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة فلان العدة
وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشيئين
ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف
للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين
واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا الحلي والفجار وكذا القول
بان العدة للذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحب المذكور مبطل للاجماع فان كان في تعيين
صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين
ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فيكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف في محل واحد او في حكم متعلق فيه إما حكم متعلق
بالكثير من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخ فان القولين يشتركان في ان العدة
لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا
فعلة القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل
مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل
واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس بحكم شرعي بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين

فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير
فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول
بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب فلا يكون مخالفا للاجماع
ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجه مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا
ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر
بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت
وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير
فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي
واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجه في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض
عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون
خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في مسئلة المس ولقول
الشافعي في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما
يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان
في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم
جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما
عند الشافعي فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا نقول ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز
للاحتجام والحكم عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر

فيمكن ان اباحنيفة يكون مخطئاً في الخروج مصيباً في الحس وان في يكون مخطئاً في المتن مصيباً في الخروج وليس من ضرورة كونه مخطئاً في احدهما مخطئاً في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القايل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم لو كانا معتبرين في حكم واحد شرعي فيكون الافتراق ابطالاً للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم كان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعاً عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين او الزوجة فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم نعهد حكماً شرعياً وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينها لم نعهد حكماً شرعياً واما ان يكون عند البعض الوصف في احدهما مع العدم في الآخر وعند البعض الوصف في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجوازهما عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول وعند الشافعي في كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك وافادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني في اهليته حتى ينعقد به وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة

الثابتُ ؟

الاجماعُ ؟

يسقط

ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس من الامة على الاطلاق و سقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه لو كان وافر العقل عالماً بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيهاً لان السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما اهلية الكامل فيما لا يحتاج الى الراي كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجباً للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجباً للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وحكم المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالف واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول عم لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد الا ان هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من ذلك وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فاي آخر من اهله لا يكون اجماعاً

طيبة خ

وربما كان اختلفت الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المومنين
ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقهم طريقة الرسول عم
والصحابة رض عنهم اجمعين دون اهل البدع واما الثالث ففي شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا
وعند الشافعي شرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر
توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط التعقيب كونه في مسئلة غير مجتهد
فيها في الصحابة فجعلوا المتقدم ما نعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله
لا لعينه ودليله باق ولانه تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة رض والجواب عن الاول
لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد
العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكرنا علم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل
اي لا يكون الدليل مقرونا بشرايط واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون
الدليل مقرونا بشرايط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان ارادوا
بتضليل الصحابة رض المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة رض اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم
الدليل مقرونا بشرايط لا يكون احد منهم ضالا ولا مخطيا بالنظر الى الدليل ثم لما انعقد الاجماع
بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع
لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرايط فلا يكون تضليلا بالنظر الى
الدليل وان ارادوا المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل
كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه لو وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك

ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا
بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك
الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع
فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطي ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما
بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم
يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين فان قيل الوعيد متعلق
بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة
اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين في الوعيد
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول
وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة
وكان الكلام ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل
المومنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون
الواجب اتباع سبيل المومنين ثم سبيل المومنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عم لانه
لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم فيكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف
عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم
لانه لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عم غير سبيل المومنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون
سبيل المومنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره

يكون

فهذا الغير واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط
فمع عدم الاتفاق لما كان هو واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل
ان كان سبيل المومنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فما اتى به النبي عم يكون غير سبيل المومنين
فاتباعه يكون في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المومنين لان جزء الشي لا يصدق عليه انه غيره
كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم
مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن
ان يكون ما اتى به النبي عم غير سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف غير المعطوف عليه لان مفهوم
مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المومنين وهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تع في الوجود الخارجي لقوله تع
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تع كنتم خير امة والخيرية توجب
الحقية فيما اجمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال فلا شك
ان الامة الضالين لا يكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشي يكون ذلك الشي معروفا فاذا نهوا عن الشي يكون ذلك الشي منكرا
فيكون اجماعهم حجة وقوله عز وجل وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال
اوسطهم وكل الفضايل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضايل الحكمة
والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة
والغباوة فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد

داخلا

الى

الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش
في مسئلة القضاء والقدر والشروع بحجة العقل في المبداء والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة
هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة
تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما جعل فيهما التوسط لان
النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا
تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا
فسر الاوساط بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء
السبيل وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن
هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه
واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر
من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده
فيجب ان يكون الدلايل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا
اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا كما في المتواترات والمجربات
لان الناس لما اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما يحيله العقل
اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات ولما كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف
على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان
واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء

فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة
يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم العقلي ليس معناه الا انه ما يقع في العقول
وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكون ولولا ذلك يلزم القدح في الجواب فان
توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان الحكم بامتناع الكذب من قايله فهو المطلوب
وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا
من الشوكة حكم به واتبعه ناس بقوم ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم الباطلة
قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء
واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما كان
بعدهم وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها والحاصل ان ما اتفق
عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر على امر فهو من خواص امة محمد صلعم فانه خاتم النبيين
ولا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي
بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح
وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها
من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله
فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما
جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الآية تدل على وجوب اتباع كل

قوم

قوم طايفة المتفقهة فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم يجب
قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم ولئن كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين
ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فايدة
فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قومهم العلماء المهديين خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها
قد افلح من زكيها تدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع
والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء لما قالوا ان الاجماع حجة
قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا
فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانه قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية
لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقايلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطيهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا
لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل
واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية ولما قالوا هذا القول

كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة · اخص الاجماعات فان
فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة · وقوما قالوا اجماع اهل العترة حجة · ونحن لا نكتفي بهذا
بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين من ترضى فيهم العترة واهل المدينة · فادلتهم تدل
على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عم يد الله على الجماعة · وقوله من خالف
الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية · وقوله عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان
الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقين ثم الاجماع على مراتب
اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فهذا
اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي
ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففي السند واما الناقل يجوز ان يكون
سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا
ح وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة

الركن الرابع القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك
بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس
فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح
الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا نسلم بعدم بقائه في الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل وضعها
اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل هي ان لا تقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا
كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا تقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع

الفا

ايضا والاضافة الى الفرع ان تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا ان يكون الحكم متحدا من حيث
النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر
هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا
جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا
ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم
به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة
اي العلم بالعلة ثم التعدية من اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء
ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه واما
قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل
قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في
الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان يكون خارجا عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع
ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو
يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا
بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس
مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت
واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له
في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء كان الكتاب
يكون لكل الاحكام مستفادا من الكتاب

والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم به ولئن كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا
في قوله تبيانا لكل شيء وقولهم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث
هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى آخره
ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي اي دعينا الى
العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية
ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو لفرق
الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى
والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات
وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيمة المتلفات
ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل
فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سوال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس
والعمل بالراي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور
وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اما بالشفق او بمحاذات الكواكب ونحوهما والاعتبار
محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية فان النص المتمسك به للقايسين قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول
على امر الحرب

بالشفق استفسار

اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا
قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ
عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره ان الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره والمشتقة
من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس
اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق
المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس
دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء
الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي يسمى
لحن الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر انه تعالى اهلك قوما بناء على سبب
وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا
المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس
قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من
حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فاعتبروا
يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا
السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما لاحظ فاء التعليل على قوله فاعتبروا
جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية
كلية

ومن ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم توجد هذه القضية الكلية
لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي
صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى نفهم من
لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور
وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف
فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر
ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان
يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب
ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قول مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا
بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون
هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على
القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب التساوي والحرمة بناء على فوته والداعي الى
هذا الحكم القدر والجنس لانهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في ساير المكيلات
والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ ثم عطف على قوله فاعتبروا وحديث
ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في
في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد
برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقد رويناه هو كيا...

في آخر

في آخر كل السنة وهو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصايم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه
اي في القياس انه حجة ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا
بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ لما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون
دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه
لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا
فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب
واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا
وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقايق التاويل بكشف قناع
الاستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عم لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم ونقصيتهم لا بتدبرهم
في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على
بقايه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجد ليس احتجاجا به اي بالعمل بالاصل
بل بالعمل بالنص او بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما
اوحي الى النبي عم يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا في الارض
بطريق القياس على انه قياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته به
فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى بالاذن والعمل به اي بالقياس غير الايذر كل بالعقل وهو جواب عن قوله لا
مدخل للعقل في دركها فصل شرطها اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربع شرايط اولها
ان لا يكون حكم الاصل

اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عم ولهذا لا يكون حكم
الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك بالعقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى
عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما انه لا يدرك العقل
حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي
عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر
من كل ما دخل في الجوف ولما كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطا على الاكل
ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز
يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان ذهب بعضهم الى بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع لا تبقى
بقاؤها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى ولما كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس
تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو
واحد مقيد بقيود كثيرة وهي ما يكون ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع من غير
تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اي الفرع يكون نظيرا للاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد
نفي دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا
وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعي المعنى كوضع الفرس
للابلق ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من
بين ساير الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على ساير الاشربة لانه لو اطلق

فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه حد اراد الحنفية ان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا للواطة او القتال
الذي اصل الطاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم
حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا
بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي
التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات
لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر
شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه
ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح لو كان في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص
فيه لانه لو كان موافقا للنص فلا حاجة اليه ولو كان مخالفا يبطل القياس بقوله لو كان وفي قوله فلا حاجة
اليه وفي قوله يبطل ترجيح للقياس ولذا لا يعتبر اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا
يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص
وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم الى اجل معلوم وايضا لم يتعد الى ما فيه كما هو
في الاصل فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص
والثاني ان الحكم يتعدى كما هو في المقيس عليه بل تعدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان
هذا لان في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه وههنا اسقط فان
قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل

من هذا النص العام فجوز بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي فلنا ان
علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه
الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيمة في الزكوة اي غير تم النص وهو قوله عم في خمس
من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى واحد اي
غير تم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية
بالتعليل بالحاجة اي فلنا ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل
لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تندفع بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع
الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد فلنا عد الاصناف لبيان
مواقع الحاجة ما لعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يتحقق فيها الحاجة فالتعليل بالحاجة
في الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر
بالتعليل بانه اي التكبير تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل واكبر وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غير تم
النص وهو قوله عم الماء طهور وقوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فلنا المراد التسوية بالكيل
وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة
شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهو لا يتصور الا في الكثير فلا نم انه يعم القليل والكثير كما قال
لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان تقتل بالسكين الا بالسكين فقتل
حيوان لا تقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي واما كان تغييرا لو كان الاداء
واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلابد

من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيمة تغييرا للنص لو كان الاصل وهو الشاة
مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي
حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص وعدا ارزاق الفقراء
بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد من الارزاق
المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان
يعد مواعيد مختلفة ثم بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال
فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة للزكوة مصروفة
الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل
السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة
بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون
قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل
التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع
التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا
للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع
لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم
وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير فان عم الصدقة تقع
في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير

نصب للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح المحل وهو تعيين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله النصب علة غائية
للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يد فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف
وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وللنصب يتعلق بالصلاح وبدوام يد يتعلق بقوله مصروفا
وقوله حكما شرعيا خبر صار وهذا الحكم هو الحكم الثابت المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء
لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير
يلزم تغيير موجب النص ومنع المسلم عن العبادة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول
وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام
للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفعها الى شخص الى شخص
آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بها الجمع
لما عرفت ان حرف التعريف لو دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع
لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا
غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم
واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب ان في ولما لم يكن الجمع لما كان المراد الجنس فيراد
ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة
لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله فاداء
القيمة وكل لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء و
العظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء هي صفة الله

بمنزلة

فان قيل يجب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج

بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول دال على الظهور والثاني على البطون
فلا يكون لله اعظم واجل بمعنى اكبر لكن نقول قوله وذلك فكبر لا يراد به قل هو الله اكبر
لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى وربك فعظم اى قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى
والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذكر للمعنى بل وضعه
ذكر اسمه بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس
لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود
التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيمة
وانما ذكر ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص جمعهما في سلك
واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على
قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء
ليس بطهور وان اورد على قوله عم حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال
الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث بساير المايعات لكونه غير معقول في الاصل وهو
الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يقال ان يلزم امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا
يتنجس كل ما يصل اليه لان الماء خلق طاهرا طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث
لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب
في فصل المناقضة فصل العلة قيل المعرف وتشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف
العلة فقال البعض هي المعرف اى ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات
لانها ليست في الحقيقة مؤثرة

لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض يسقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة

من الرجوع والمزيل ماكان للصلوة والصلاة

بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان
الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة
الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة
ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء
والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل العلل الشرعية
كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو
انه حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر
في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث
كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الا انه بذلك الامر كالقصاص بالقتل و
الاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة
بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق
الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية
مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الله تعالى الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب
مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه
الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة
على ما عرف في علم الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في صفنا
فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول

ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث على سبيل
الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك
جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة
للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم ان المشتمل على حكمة
مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة
والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل تلك الحكمة فان العلة لوجوب
القصاص القتل العمد العدوان والمقصود اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع
الى العباد او دفع ضرر عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا
مع ان الاصلح لا يكون واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها ليست معللة
بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل
فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله
وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودال انه على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث
ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يمكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان
اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض
راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه يلزم الترجيح بغير مرجح وان لم يستويا بالنسبة

اليه تكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة
اليه لا تكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح غير صحيح لا لجواز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد
ترجيحا وكون العلة هكذا تسمى مناسبة اي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر
عنهم تسمى مناسبة والوصف المناسب ما تجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو
زيد الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان للمناسب
اما حقيقي واما اقناعي والحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف
المناسب كدلوك الشمس وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها
او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فهذه الخمس هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر
والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في
محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفؤ لا الى بدل واما التي لا ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين
كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي
ما يتوهم انه مناسب ثم لو تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا
يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس

فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها
اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة
دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر
ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا ان تكون المشقة
موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر
يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب ومنها ابحاث الاول الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
او الطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل
بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض
محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل
والنص حفظ للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة
اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل يعني انه حافظ للحكم بصيغته لا انه داع
بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله ان النص
موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع
موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي
معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل
وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا
النص معلل في الجملة

لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين
او ذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين
فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد
مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير
عينه اجماعا وشرطا ان في التقابض في بيع الطعام بالطعام ولو لم نجعله معللا
في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي
عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز حنطة بقفيزين منها
اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة ففيه شبهة الفضل قائمة لا
حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في
الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه
ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف
على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير
الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس
هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا من النصوص المعللة الثاني
يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي وللربوا عندنا وعارضا كالكيل

ولا ينبغي ان يتبادر الوهم من قوله وصفا عارضا واسما الى انه لا بد من اجتماع الاربعة
لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منها منفردا صحيح
وقد صرح شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا
لازما عارضا او اسما كذا

للربوا فان الكيل ليس بلازم حتى للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتي
واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم جنس وصفتها رض الدم
اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فاس النبي
اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي
لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولي
فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة
كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولي وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت
المولي احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل
والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي في مسئلة ولا يجوز
التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه يجعل علة الربوا في الذهب
الفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما الى غير الحجرين
لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها
اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل احتياجا
للاعتبار فليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا
الا في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء لان الفائدة الفقهية
ليست الا اثبات الحكم وان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور
قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الفرع والتعليل لا يتوقف على التعدية
بل يتوقف التعليل على العلم

بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة
ولم يتعقدوا مذهب ابي حنيفة فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكر اولا في استنباط العلة لنا
العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل الى محل حاصلة
في غير صورة الاصل يتعدى الحكم وان اقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل
على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة
مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير
اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا
على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة او
جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي
لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل
الخلاف انه لو كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق
الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة
التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه لو وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي
ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها
بمجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم
ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم وهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا

لان عند الشافعي لا يمنع الطلاق بالاضافة الى الملك
بل لا بد في صحة التعليق من الملك حتى يقع صح

هنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله حرمت الخمر لعينها فحينئذ
تثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكاة
في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته
الى الحلي لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا
معنى قولنا الثمنية علة للزكاة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين
دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اعمال التجارة خلقة فيكونان
من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية
علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار
ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة
ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح
التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يقبل لان
هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ وكقوله
ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق
لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل
كتابته وله وارث غير السيد فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة
ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض البدل فنقول

لو اعتق بعض البدل عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى
كيلا يكون دولة لئلا صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى
لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان ترتب الحكم
على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوه
طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة
للتعليل فصار كاللام معناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او ترتب
على المشتق نحو اكرم العالم او نفع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق
رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح لفظ
كلمة ان لو وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان
النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان في هذا الكلام للتعليل او يكون
تقديره لان والحذف عند الايماء ونحو ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث او تفرق
في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم
بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها وقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الى
الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او
يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما الا احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث
فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او
تفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون فان اسقطوا وان طلقتموهن من قبل ان

تمسوهن

ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط
المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه
المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو
واقعت لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا تشتمل عليه المواقعة
كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق
والسارقة لان السرقة لما كانت علة فكلما وجدت تثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في
زنى ماعز ونحوه فاستخرجوا ايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت
امرأتي ونحوها الا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية و
الاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه
في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية
والظن ان المراد منها ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس
البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا للمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا
كلمة هذا الشان الى كونه متضمنا للمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى
والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الولي
عم لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في اصل الصورتين العجز وفي
الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة

العلية ؟

الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا

والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به
الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما نقال قليل النبيذ حرام كقليل الخمر والعلة ان
قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على
حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع
فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضه في حد الشرب انه اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون واذا وجد الملائمة صح العمل ولا يجب
عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض
الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه وعند البعض يجوز كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف
علة لهذا الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا
تسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي اي المصلحة المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل
نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة
في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب
من ذلك الجنس الابعد لما كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى
المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم
لانه لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير جرم لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة

السبب ؟

المحرمات

المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين
ونعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين
فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى
جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين
برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فانه مظنة للمشقة ويكون
كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة
مسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية
ما لو لم يكن المصلحة كلية كما لو كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان نجاة عدد من ترك الطرح لا يهلك
الاجماع مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاثير
عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع
في النوع وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان
الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبر في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب
الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعها اعتبار في جنس
الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير الجنس في الجنس
فان الجنس الضرورة اعتبر في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض الاربعة
فاستخرجه

كلية ؟

السفر ؟

كالصبي مثلاً فان للنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون وقد يسمي البعض اول الاربعة غريبا والثلثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولي الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف ونوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه لانه قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا ولو وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولي الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة لو وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا ولو وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الكلام في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما

مطلق

مطلقا وقد توجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والآخر مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التاثير لان القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله ارايت لو تمضمضت الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم والصحابة رض عنهم وعلى هذا قولنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره في الودايع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد رد الوديعة فان رد مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه لما نوى في غير رمضان صوما مطلقا يصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان يصرف الى رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره

وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان تقول العلة اما هذا او هذا او
هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان ثبت
عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ترددنا فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان
يثبت عدم علية الغير بالنص ايضا ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية
اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما او بتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق
ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف
الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص
او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل
صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين
اي في حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ
لا يجب الوضوء ولو قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال
عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد
لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في
مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب
انه لما وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه
ينبغي انه لما لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا

الحكم

الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن
هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل
عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم
في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى
البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من
التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد
يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا اي لا نشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع
لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع
عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين
بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح
في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم
المانع فالوصف يكون جزءا للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف
لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة ولا نشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة
اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس
وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف مذكور
في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان المراد حقيقة

ودل على قيام النجاسة فالنوم فيه

انعام
چهارپایی

اى فى الماء يعنى فى ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود الحدث واختاره فى التيمم التصريح اى بوجود الحدث
وهو قوله تعالى او جاء احد منكم الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اى فى آية اشارة الى ان الوضوء عند
عدم الحدث سنة لكونه ابتداء انتظار الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس
بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث فى الوضوء والتصريح به فى التيمم والغضب
لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكران النص قائم فى الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود
الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر فى المتن واما حال عدم الوصف وهو
غير مذكور فى المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من
يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت
وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق
والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حجة والا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قولكم ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له

فصل

لا يجوز التعليل لاثبات العلة ابتداء
كاحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا
الجنس بانفراده يحرم النساء ثابت بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم
بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان
هذا بالنص وهو قول الراوى نهى عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة شبهة
الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية

على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل
عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفتها بالجر اى لا يجوز
التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم فى الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود
فى النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلط نظير اثبات صفة الشرط ولا اثبات
الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه
نصب الشرع بالراى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع
الطعام بالطعام اى عند الشافعى فان له اى لاشتراط التقابض عند الشافعى اصلا وهو الصرف
والجواز بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع
فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل
وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل
لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لانى نقلت هذا الفصل عن اصول فخر
الاسلام ولم ادر ما مرادهم فان ارادوا ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا فهذا لا يصح
وقد قال فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشرع اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا باس وان ارادوا انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل
فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح
القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق فى اثبات العلة اذا ان ثبت علية المعنى آخر يصلح

التعليل

فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بطهارته لكن هذا لا يكون اثباتا للعلة بالقياس لان العلة
في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

فصــــل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي
فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق
على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تعريف
الاستحسان وبعض الناس يتحيرون في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع
في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا
لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضرورة وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس
العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروه
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس
الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار
واما بالقياس الخفي وذكروا انه اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني
ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادنى الراي يرى صحته ثم اذا تامل حق التامل علم
انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته
فاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول

من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا
ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا نتبع هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور
وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على
القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من
الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على
سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع
امر بالسجود فلا تؤدى بالركوع كسجدة الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي
ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم
جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يتادى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما
ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت
مثالا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما
اختلفا في المبيع بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في
اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي
ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان
في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذكر لانهما اختلفا في المبيع بعقد السلم
فيوجب التحالف

كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم لو انظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل
المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب
جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن ولما كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف
لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا
هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين و
على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت
وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان
(وهذا التقسيم لا يزيد الاقسام على الاربعة)
الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر
اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما لو كان القياس قوي الاثر
والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما لو كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره و
اما لو كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اورد الحكم
(اي على اختلاف المذهبين)
المنبهم وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في
صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن
وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقي الاخران فالاول
(اي الصحيح الظاهر والباطن) (من القياس)
من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
بقي الاخران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما
اي فاسد الظاهر صحيح الباطن

(بادئ)
ومن اجرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فظاهر فساده بادئ النظر لكن لما تؤمل
تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين
من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اجرى القياس
ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر
صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده
بادئ النظر لكن لما تؤمل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا
او استحسانا وقع مع اتحاد ان امكن فالقياس اولى اي وان وقع التعارض بينهما مع اتحاد
(نوع)
النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض
استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما
قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه لو
(كانه دليل على الامتناع)
كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
(اي صفة كانت) (في الاصل)
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك
الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك
الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه
(في الفرع)
الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا
آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان
كذلك يلزم حكم الشرع
(اي كلما وجد ذلك يوجد) (فيوجد النقيضين ذلك الحكم في الفرع)

بالتناقض ومذاهب على الشارع ونقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع
وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي
الاثر والاستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين الاستحسان كذلك
وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين الاستحسان كذلك وما ذكروا من حيث
القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح
الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التأمل يتبين
صحته او يتبين فساده ولما كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر او
ضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي تعدى لا المستحسن
بالاثر نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا
لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب
تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن فلما كان
هذا ظاهرا لم يذكر في المتن فيتعدى الى الوارثين اي لو اختلف وارثا البائع والمشتري
في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي لو اختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة ف
الاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما ياتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص
العلة وليس كذلك لما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصل

في دفع

في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة
في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود
العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا
ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد فنوقض بالمدبر اي لو كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب
المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه
ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد
الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار بذلك العلة علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس
مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي
في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن
في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم وقيل
في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض
بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن
لا نقول به

فخر الاسلام

وفي الثالث بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد
فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالمستحاضة
ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان تملك بدل المغصوب علة لملك
المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في
الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا للحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به
وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير
في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيقيس الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل
لو اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة
مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل
وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لا تكون هذه الصور نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا
ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف
وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة
في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال
الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي
فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء

في مال الباغي ؟

اي وجوب الضمان وبقاء العصمة مثلا زمان ومحذان في الصدق متغايران في المفهوم

آخر

آخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل لو ادعى حكما اصليا لا يرتفع
الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس
ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كما في الباغي مثلا فاجاب بان
الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان
تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان
حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل
الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابت فيه لان
العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف
ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل
الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال
الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفساد في الامثلة الثلثة اورد
مثالا آخر في المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة
عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء
فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب
الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض

حل الاتلاف علة وعدم منافاته العصمة معلول له

فثبوت خ

لا يكون خ

فيكون ناقضا

نحو خارج النجس فإنه ينقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما

فإنه حدث ثمة لكن لما استمر يصير عفوا فكذا ههنا فاعلم أنه إن تيسر الدفع أي دفع

النقض بهذه الطرق فبها وإلا فإن لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وإن

وجد المانع فلا لكن بعض أصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن الحكم تخلف لمانع فهذا

تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول إنما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل

للعلة عدم المانع جزءا أو شرطا لها ثم في جواز التخصيص القياس على الأدلة اللفظية والثابت

بالاستحسان عطف على قوله القياس على الأدلة اللفظية فإنه مخصوص عن القياس ولأن

التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية فذكروا جملة ما يوجب

عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا أنه ذكر القائلون بتخصيص العلة أن الموانع خمسة

لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي

وكبيع الحر أو من تمامها كما إذا أصاب شيئا فلم يصب المرمي إليه وكبيع مال الغير أو من ابتداء الحكم كما

لو أصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط أو من تمامه كما إذا اندمل بعد إخراج السهم والمداواة

وكخيار الرؤية أو من لزومه كما إذا جرح وامتد منه صار طبعا له وأمن وكخيار العيب

فالتخصيص ليس في الأولين بل في الأخر لأن التخصيص أن توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع

فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الأوليين من الصور الخمس ليس كذلك لأن العلة لم توجد

فيهما وفي الثلث الأخر العلة موجودة والحكم يتخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث

الأخر فلهذا لم نقل في المتن إن الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين

الخيارات

أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على العرف

في فصل مفهوم المخالفة أن الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لأن

دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم ولو كان داخلا على الحكم لم يكن الملك

ثابتا فأما خيار الرؤية فإن البيع صدر مطلقا من غير شرط فأوجب الحكم وهو الملك لكن

الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فإنه حصل السبب والحكم

بتمامه لتمام الرضى لأنه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا

بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لأنه

تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لأنه تفريق قبل التمام

وذا لا يجوز ولنا أن التخصيص في الألفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل

أقوى لا يكون تخصيصا لأنه ليس بعلة ح ولأن العلة في القياس ما يلزم من وجودها وجود

الحكم لإجماع العلماء على وجوب التعدية لما علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد

بعدم المانع مع أن هذا التقييد واجب فعلم أن عدم المانع حاصل عند عدم وجود

العلة فهو إما ركنها أو شرطها أي عدم المانع إما ركن العلة أو شرطها فإذا وجد المانع

فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما أن البيع المطلق علة فإذا زيد

الخيار فقد عدم أو لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة الانتقاض وهذا

معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك

أن ما ثبت تأثيره من نصا أو إجماعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره

وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم ومذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى وفيه
الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل ومذا نزاع جدلي ولانه لو اثبت علية
المشترك لا يضر الفارق لكن ان اثبت في الفرع مانعا يضر وكل كلام صحيح في الاصل
لو اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل مذا تعليم
منه في المناظرات ومو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اى يكون في الحقيقة منعا للعلة
للموثرة فانه لو اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع
لا سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل
حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه مذا الكلام فينبغي ان نورده على مذا الوجه ومو ان حكم الاصل ان كان مو
البطلان فلا نم الاصل منا بيع الراهن فان ارادوا ان الحكم فيها البطلان فهذا ممنوع لان
الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف ولئن كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف
في الفرع ان لو عينتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان لو عينتم التوقف لا يمكن لان
العتق لا يحتمل الفسخ وكقولهم في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول
ليس كالخطاء لو لا فرق فيه على المثل اى في الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب
مع قصور الجناية ومو الخطاء فان اورد على مذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على
سبيل الممانعة فتوجيه مذا اى توجيه مذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل
ومو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع جزاء حتما اياه يعني ان المال شرع خلفا

~~عن القود وفي الفرع جزاء حتما اياه يعني ان المال شرع خلفا عن القود~~ لان الاصل وجوب القود
لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع ومو العمد الحكم عندك في مزاحمة المال القود
فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة ومي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة مذا بل غيره
كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او الفرع كما مر واما في شروط
التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض
اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله
ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي عليته والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني في المقدمة
فقوله واعلم ان المعترض مذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم
المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى مذا ممانعة
فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من
غير تاثير لما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل
وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على
نفي مدلوله سواء كان المدلول مو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة
في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم مي
الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان مذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى

فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على
نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء
لكن هذا تعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعين الصوم في رمضان تعيين
قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله
مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد
اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر
يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا
يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا افسدت يجب المضي فيها كما في الحج
فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر
كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر و
الشروع في هذا الحكم وهو قوله عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع والاول اقوى
من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض
جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس
اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم

مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء
الذي هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم
وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو
معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه
ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه
فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فينكحها كالتي
لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فلم ينف مطلق الولاية
بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع اي لعدم القائل
بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخ ينفي الاجبار بولاية العم ونحوهما
فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وقالت نظيرا وكالتي نعي لها زوجها فنكحت وولدت
ثم جاء الاول حيا فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب
فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان
اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من
الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل
العلة معلولا والمعلول علة

ومن قلب ايضاً وانما يرد هذا لو كان العلة حكماً لا وصفاً لانه ان كان وصفاً لا يمكن
جعله معلولاً والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته
وجب في الثيب غايته ايضاً فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش
فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا
الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضاً في الاوليين
فكانت فرضاً في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه
لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا بل هذا بل رجم
الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضاً في الاوليين لانه تكرر فرضاً في
الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل
بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر لما ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
لو اصح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعاً وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم
بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال بلزوم المنذور على لزوم ما شرع
لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان
يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر
الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى
على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب
فيها سواء

اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان
متساويتين فاذا ثبت احديهما تثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد ومن المساواة غير ثابتة
في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا ومما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فلان
تبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للسائل
هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان
احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث شرط لاحدهما ما لا شرط للآخر فلا يمكن الاستدلال
بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في
القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضاً الجهر ساقط فيه فيقول على ما ذكروا
اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفي عليته ما اثبته المعلل فمقبولة ولو
اقام على عليته شيء آخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع
عليه كما يعارضنا بان العلة الطعمية والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة
له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى
الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى
الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تأثير في فساد الآخر فصل في دفع
العلل الطردية بما عرفت ان العلة اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها
بالدوران دون التأثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية
ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول
القول بموجب العلة

وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اى يجعل المعلل
مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله فى المسح
ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض
البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب زيادة فان عبر وقال
يسن تكراره نمنع ذلك فى الاصل بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلوة
بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع
اى فى مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما
يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع وهو المسح فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب
العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال
الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار ثلث مرات نمنع هذا فى الاصل اى لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب
الاكمال كما فى اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال
الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار
فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم رمضان فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه
لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل فى الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا يدخل تحته واما الممانعة وهى اما فى الوصف اى يمنع
وجود الوصف الذى يدعى المعلل عليته فى الفرع كقوله فى مسئلة الاكل والشرب عقوبة

لان التثليث هو التثليث وفى الاستيعاب تضعيف لانه الامثال ان قدر كل الفرض بالربع

صوم فرض

والشرب

متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هى متعلقة بالفطر وكقوله
فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة
فنقول ان اردت المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهى جايز لجواز الجيد بالردى
هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز
المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اردتم ان المجازفة بحسب المعيار تختص بما يدخل فيه اى
فى المعيار واما فى الحكم عطف على قوله وهى اما فى الوصف كما فى هذه المسئلة ان الا عينية
جهة تثبت بالمساواة لا نم احكامها فى الفرع وان الاعينيتها غير متناهية لا نم فى الصبرة
فقوله كما فى هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة فى الحكم ان
يمنع ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع وقوله فلا نم احكامها فى الفرع اشارة
الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور فى الاصل وقوله لا نم فى
الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
ابعد التعيين فلا نم فى الاصل او قبله فلا نم فى الفرع اى ان اردتم ان الصوم لا يصح الا
بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نم هذا فى المتنازع لان تعيين النية قبل
صيرورته متعينا ممتنع فى المتنازع لان الصوم متعين فى المتنازع بتعيين الشارع فلا
يكون صحة الصوم فى المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون
صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما فى صلاح الوصف للحكم فان الطرد بطل عندنا كما
واما فى نسبة الحكم الى الوصف كقوله فى الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم

لان التفاوت فى الصفة ساقط الاعتبار فى الاموال الربوية

وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر

بالتفاحتين فانها لا دخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف فى الفرع فى المثال الاول متعين وفى الثانى مبنى على اخط التعاديد

فى القضاء وان لا نعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نم هذا

فلا نم ان العلة في الاصل هذا اي لا نم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان
عدم البعضية لا توجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم تعتق ابن
العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس
بمال كالحد فلا نم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم
فانه يمكن ان نقول عدم تلك العلة لا توجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة
اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة لانه لا يمكن الاحتراز عنه الا
بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل لما تمسك بالعلة الطردية ويرد
عليها مناقضة فربما يغير الكلام بجعل علته مؤثرة في يندفع المناقضة كما سيأتي في
المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ
لا يندفع بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين
اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء
فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له
وان ابى تفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولابقاء النكاح مع ارتداد
احدهما اي لما ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد
ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح يعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح
وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليلي
الشافعي مردود بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعم والردة لا تصلح عفوا كقوله

الوضوء تطهير حكما اي تعبدي غير معقول المعنى لان
معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء
المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء
بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع
مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر

لا يحتاج باطلاق النية تقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد
فاما هذا الحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط
زايد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ثم كان الحاجة اليه الى جعله
الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى القول بالتأثير كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان
في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان نقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف
تطهير الخبث فنقول نعم ان الوضوء تطهير حكمي يعني ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة
في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية حتى يزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة الضير وهو
الى النية وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرايط القياس الى فصل المناقضة لكن
تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة
سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة
والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرايط الصلوة بل يحتاج
الى كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سوال مقدر وهو انكم
قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج
الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما
اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقيم على الاصل في غير المعتاد
كالمني والحيض

اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية
النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط
البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ان تعدي
وصف محل الغسل من الطاهر الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة
الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر
في الهداية ان كون الحدث بخروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا
الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات
على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها
كالمعة لا باعتبار انها مطهرة فلا قياس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام
وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب
الهداية بكونه معقولا انه لما علم ان هذا الوصف قد قصد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم
يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا
المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل

فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الى اخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم
الاول فلا يخ اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر

يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في
هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه
وهو الثاني لو لم يكن شيء منها كان كلاما حشوا او اما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما
يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فيثبته بالعلة الاولى
فالاول صحيح كما لو قال الصبي المودع لو استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول
بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة الخليل عم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل بكلام اخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض
كقصة الخليل عم حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم
فلا نبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف
النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة
واللعين عارض بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس
على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع
بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا لو اجر عبدا
ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان
الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص ونثبت هذا اي عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة

عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول
احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلل التي اوردها
تكون نافعة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر واما انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات
الحكم كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده
بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه
لو تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث ولو اشهدوا انه كان ملكا
للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام
ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته فقد مر جوابه والنسخ والوضوء والبيع
والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فكون البقاء للدليل وكلامنا فيما
لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت
به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فجعل
براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب
البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به لو انكر المشتري لان ملك الشفيع الدار
المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك
المشفوع بها لا عنده وكذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه
دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول

فلا يصلح

فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكرنا في بيان
الشأن اي في الممانعة في العلل الطردية والاخر فانه يمكن الوصف بعلة اخرى الا ان يثبت
بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب
الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم
ان هذا من اي القسمين **باب المعارضة والترجيح** اذا ورد
دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة
او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فكذلك فبينهما معارضة والفضل المذكور رجحان ولو كان
اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قولهم زن وارجح
والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم
بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى
بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع ولو تساويا قوة اعلم ان الاقسام
ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس الثاني
ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد
الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة في القسمين الاولين العمل
بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فباقي حكمنا وهو قوله ولو تساويا قوة فللمعارضة
يختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمجاز صرفا ولئن كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا
ترجيحا

والثالث ؟

فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني في الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب
الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل
الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحقق لانه انما يتحقق التعارض لو
اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان
واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر
توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل فلكل الاشارة ترجع الى التعارض والمراد
صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ
جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع
بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تعذر فيهما والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة
(بين الدليلين) (اي العمل بالدليلين)
ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في
(قبل ورود الدليل)
سؤر الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر
وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان وهو ان
الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك
وهو ان التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة
مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة
(من المعارضة)
المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية

اللغو



اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية
وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل (الله)
اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن
(اي بعد هذا)
فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المواخذة في الغموس
والآية الاولى تقتضي المواخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمواخذة ثابتة
في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية
يشمل الغموس لانه ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو
اعرضوا عنه فاوجب عدم المواخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة
في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته
والشافعي يحمل المواخذة في الاولى على المواخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المواخذة في الآية
الاولى على المواخذة في الآية الثانية وهي المواخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس
والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي العقد في الآية الثانية
على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون
التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه
(اي قوله تعالى عقدتم)
الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المواخذة في الآية الاولى هي المواخذة الاخروية بدليل اقترانها
بكسب القلب

وهو يحملها على الدنيوية وأما على مذهبنا فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل
المؤاخذة في كل موضع على ما هو اللائق به من الدنيوية والاخروية وأقول لا تعارض هنا واللغو
في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم باللغو
اي الخالي عن القصد وهو السهو
والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو دون الغموس
وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا
وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل
اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله باللغو
الخالي عن الفائدة الذي يدفع الدنيا بلا فائدة اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم
الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية
لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا تدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان
معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية دلت
على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس
فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني
وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم نحمل على العكس
لانها لو طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود ولو طهرت لاقل

يطهّرن

منها

منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة واما الثالث
اي المخلص من قبل الزمان فانه لو كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول وكذا
ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقائها ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان
المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم
فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما
شرعيا فلا يكون المحرم بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة
فانه انما كان ناسخا لها لو ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء
اي للاباحة الاصلية — اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص — المبيح والمحرم دليل شرعي لها
فيلزم ان يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم
ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه
لا يرد عليه هذا النظر وهو انه لو انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب
بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه لفاء
او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه لو ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب
على الانتفاع ثم لو ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس
فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق ونقول او نقول في
النسخ؛ عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى بالتغيير الذي ذكرنا وقد قال في الاسلام هذا اي تكرر
النسخ

التكرر التغيير سواء كان بحكم شرعي او لا

بهذا الاصل ح

بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا
سدى في شي من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا
فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان
يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرايع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية
فلم يبق الاعتماد والوثوق على شي من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على الاتيان به فما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشي الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان
الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه
فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا
غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر
فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري
على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع
به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول
عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج في الفعل والترك
وهذا الجواب ليس بشي لان الخلاف في شي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى
كلامه ان الشي الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج
وهذا كلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكما

فلا يعلم

والمراد من النافي هو الذي يبقي الحكم على الامر الاول وينفي الامر الطارى وان لم يكن في لفظه لفظ نفي شرح منار

والمراد من المثبت هو الخبر الذي يثبت الامر الطارى شرح البزدوى

فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر
او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما
اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا نعلم
ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف
بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة لان المعنى
للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما
عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة ولقولهم ما اجتمع الحلال والحرام الحديث
الا وقد غلب الحرام الحلال اما لما كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف
بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى
لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اى احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف
بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه عم تزوج ميمونة وهو
حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة
مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما
ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحو هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز
عندنا تمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عم
تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في
الحل الذي بعد الاحرام

لا ح

وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة ح

لو لو جعل الاول اولى يلزم تكرر النفي بتغير المثبت للنفي الاصلي ثم الثاني للاثبات ح

ميمونة ح

فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام
ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون
كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس وكما اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت
وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون
بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت
والثاني ناف لان معناه انه رقيق لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت
اولى ولو اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسال
فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته
بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل
الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا
اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك
بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على
قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا تحاكم وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابة
بعد ما شهد في قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال لف
في الاول اي في تعارض النصين اذا وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما

على النفي

مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر
لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهاد مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر
الى المدلول على ما بلغ فكل واحد دليل لتأتي صحة العمل فصل
ما يقع به الترجيح فعليك باستخراج مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن
فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور
على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على
الكتاب والسنة فما عرف علته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه
اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير
نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما
اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب
من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث
المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور
الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسألة طول الحرة
فان الشافعي يقول برق مائه مع غنيته عنه فلا يكون كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح
يملكه العبد باذن مولاه لو ادى اليه حرا يصلح للحرة والامة ومال تزوج من شئت
فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي فيا هنا اقوى تاثيرا من قيل ان في اذ زيادة محل حل العبد
على حل الحر

بالطريق الاولى

قلب المشروع وتضييع الماكر بالعزل باذن الحرة يجوز فالارفاق دونه لان في الاول
الاصل وفي الثاني تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الامة ليس تابعه حاجتي في حج وجوه ما ذكر
من العلة وكلامه في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا
يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا
هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح
الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين
فكذا يصح للمسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى انه لان الرق منقص للمحرم
كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات لا
الكفر في هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذا الشبهان
التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال تقبل العدد بان يحل للحر
اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة على
الحرة لا متأخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا
وطرف الرجال تقبل التنصيف بالعدد اعتبر التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل
للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا تحل الا لزوج
واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال فانها لو كانت متقدمة
على الحرة يصح نكاحها ولو كانت متاخرة لا يصح ولو كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة
كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة لو لم يكن متاخرة

عن الحرة

عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية لو لم تكن على الحرة وقوله كما في الطلاق
فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج
لو كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف
على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا
من الركن في التثليث والتاكيد ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف
في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب
بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول بداي
بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف
اعتبره الشارع في الوطائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوطائع
والمغصوب متعين عليه فلا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب
وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان لان البر واجب عليه متعينا
فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكما في الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد
يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اي لو كان المثل
التقريبي وهو الضمان مما تلف الحقيقة لتلك المنافع فهو المط وان لم يكن مما تلف الحقيقة
لكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية
وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان
ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان يلزم اهدار حق الغاصب
منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف

فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم
ونحوهما ووضع الضمان على المعصوم جائز في الجملة اى عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال
المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي
غير مشروع قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى من ايجاب
الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا
واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة
عدل وهو معلوم عند الله والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع
فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب
لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وهذا
لا يجوز اما عدم الضمان فيضاف الى عجزنا عن الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به
لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن
قوله ولان اهدار الوصف الى قوله ولان الوصف وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل
وان عظم فايت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان
الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل
وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير
والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع
عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة

(هامش: لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة)
(هامش: اصالة)

الثلثة

الثلثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب او دونها
لترجيح القياس على القياس لكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا
وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار
الشارع للمسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه
كما في ساير المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكثرة اعتبار الشارع التعين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد
بالمثل واجب في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع
فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور
قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من
الثاني والرابع وهو العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا
مسح اى مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن
تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الراس ركن وكل ما هو ركن
يسن تكراره كساير الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره
وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم
انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف
بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية لو كان الاصل كليا كما يقال
كل انسان حيوان ولا ينعكس اى لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم
في جميع صور الوصف لازم لهذا العكس
عدم

(هامش: اى العكس الذي هو الوجه الرابع)

لم ح

فيتم عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه
كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلي او وجد الوصف لم يوجد الحكم فيتم هذا عكسا كقولنا
في بيع الطعام بالطعام مبيع عيني فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر
المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما
في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه
فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة
هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس
مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالحق لو يغير الربوي
في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه
الترجيح فلانه لو وجد وصفان موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته
ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم
عند العدم مسئله لو تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح
بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم
رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وهو
يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح

(متعين) (فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة) (اي تعلق الحكم) (الذي هو الوجه الرابع) (بعليته اغلب من الظن)

بالدال

بالذاتي وذكر بالعارض وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية
والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف
العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لان وصف العبادة للامساك عارض لان
الامساك من حيث هو الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف
الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا لو المراد بالوصف
الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارض وصف يقوم
بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكر له امثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية فصل
ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي قول الشافعي في ان الاخ المشتري
لا يعتق عند الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه كحل الزكوة وحل
زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد
موثر في الحكم المطلوب منها اي من المشابهة في الف وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا الترجيح بالقوة وهو التاثير
لا بالصورة ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من علة ذات جزئين ولا
اثر لهذا مسئله يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي لو تعارض

(بقوة الوصف) (كالطعم مثلا) (كالقدر مع الجنس)

الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينها لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل
وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر الا عند ابي حنيفة وابي يوسف
لما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره يؤثر في وصف الخبر وعدمه سواء وايضا على الشهادة فانه لا يرجح
بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع
على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح كيف يستحق جميع المال على
ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على التوالي ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح
بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود في الاجراء في ابن عم هو اخ لام
فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف
الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى
اي الاخوة لاب والكل متحد اي جنس القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة
فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع
الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد
الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة
اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير
مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق

القياس

المراد من الاولين هو ابن العم هو زوج وابن العم هو اخ لام

وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع تحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث
المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل
واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالنسبة هيئة ان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب
ونحوها فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان
الكثير لا تغلب القليل فيها بل واحد قوي تغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل
الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل
الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد
لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث
هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع
وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه اذا
كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربو عند
الشافعي الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين توجب حرمة بيع الحفنة
من الحنطة بالحفنتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد
فانه ح لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث
بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا الجارح احدهما جراحة والآخر عشرا
فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين وان قوله لا يرجح صاحب الكثير
ايضا يعني لم يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك
كالثمر والولد

واحد

فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم على اجزائها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي تحصل
المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي تحصل
المعلول منها فان المعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد
من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بسببها لا منها فلا ينقسم عليها باب

الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة
متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد
عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة
حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة
فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان
المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين
على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت
وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد
وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا نعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق
واحدا او يختلف فيكون الحق متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عم ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ
واحدا وقال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت

بالقياس ثابت بمعنى النص ولزم من ذلك ان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف
لو اورد جامع اي كيف يتعدد الحق لو اورد جامع نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب
الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان
كلا منهما مصروف بحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس
معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه
لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما
النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى
لا يدلان على حقية مدلولي كل منهما لان دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما
صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا لو وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع
بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد
جواب قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا الا انه لو اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل
وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا
فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود
وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند
البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق
الخطاء في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه
عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المنقول لقوله عم فدل هذا الحديث
على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد

لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين بنزول العذاب وقد مر هذا الحديث في فصل
في الركن الثاني في السنة وعندنا البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة
كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد
مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا
بشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان
القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية
ثم جعل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة المطلوب وتنصيف الاجر
يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله لولا كتاب من الله سبق
فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل واما المن ورخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا
الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب
بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق
الصواب بينا والله اعلم **القسم الثاني** من الكتاب في الحكم و
ينقسم الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف
والمحكوم عليه وهو المكلف وتورد الابحاث في ثلثة ابواب اعلم اني اخترعت تقسيما
حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة **باب**
في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك
او سببه او نحو ذلك اعلم

اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة ؟؟

ان الحكم لو تعلق زائدا على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء او علة
او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما **القسم الاول**
فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة ونحوهما فانهما صفات لفعل المكلف
او اثرا له كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع
وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية
فان صحة العبادات كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو
المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه
غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به يثاب ولو ترك
يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود
الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود
الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل
موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه
بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات
احكام اخص منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد
لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم
كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون
حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل
اولى من الترك مع منعه عن الترك

على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة

فان كان هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني
واجب وبلا منع فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان
على العكس اى كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منع فمكروه وان استويا
فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده
بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد اما لو لا فلا يعاقب ويعاقب تاركهما اى تارك
الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى وان فيه لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك فوجب
التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي
دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا
اى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع
الترك اعم من ان يكون هذا المنع بالمعنى القطعي والظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة
والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة
ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي وعندنا تقع على غيرها ايضا
فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون
سنن الزوائد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه متبرع فيما لم يفعل بعد فله ابطال
ما اداه تبعا وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما

اى مكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل ان كان بظني فمكروه كراهة تحريم وبقطعي فحرام هذا عند محمد واما عندهما ... وانه يرى ان المكروه ان كان الى الحرام اقرب فكراهة تحريم وان كان الى الحل فكراهة تنزيه

لان ما صار لله تعالى وجب صيانته ولا سبيل اليها اى الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي
فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة
ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اى صيانة ما صار لله تعالى
فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب
تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على
فعله وهو اما حرام لعينه اى منشاء الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة
ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل
قابل له وفي الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم
المحل فيكون المحل هناك اى في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل
ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي الحرام
لغيره لو قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام ولو
قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز
في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام لانا اريد منشاء الحرمة والمكروه نوعان
مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب عند محمد
لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم لكن بغير القطع كالواجب مع الفرض واما الثاني
المراد بالثاني لا يكون حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة فما وقع
من القسم الاول اى الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اى في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي
اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة

حرام

نوعان

اوواجبًا او سنةً او نفلٌ لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة
من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما
احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان نطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم
في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو
احق بكونه رخصة من الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي
بالقطع او بالقتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلايل الدالة على وجوب
الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا ابدا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى
وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه فان اخذ بالعزيمة
وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحو
من العبادات اي لو اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك
الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل
نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما
استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر
قايم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر
والحكم وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام
السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى
وتقرير ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا

فالاخذ

فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة وتنتقض لليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى
الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان
يضعف الصوم الصايم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق
بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان
في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول
فان المحرم والحرمة قايمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر
حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة
مجازا وهو اتم في المجازية واي ابعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال
رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه
اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه
سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل
الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم
مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة
وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قايم
في الثاني اما هنا فالمحرم غير قايم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة
عند فوت النفس

وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رضه انه قال
انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
وانما سأل عمر رضه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل
على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضه دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم
لما سأل عمر رضه لكونه عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي
القصاص فههنا اولى لانه صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون
اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد لما فيه رفقا كما في الكفارة وهذا
دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت
الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا
ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير
يفيد فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب
الذي يكون باداء الفرض متساو فيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق
بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما
ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه
وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء

وقد شنع

ووجه التفريع على ما تقدم ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي
فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد
فنقول الركن الزائد هو الذي اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة
جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقد يقام للاكثر حكم الكل من هذا
الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن
لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها
هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا
تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة
للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين الشرعية والعقلية فقال المعلول
يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر
في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم
فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع لما زال وجب الحكم به
من حين الايجاب وكالاجارة فانه صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى اذ لو لم يكن كذلك
لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون
الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما في قوله في رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت
الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع

الموقوف فانه لو زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان
التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان
السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكنه لو ثبت
لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي لو
ثبت حكمها يثبت من اوله لم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب لعدم وقوع
تخلل الزمان وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه
يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكاة لانه
اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنا يوجب مواساة الفقير و
ليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه يشبه الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن
متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة
حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس علة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه
بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان
ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله
بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا
مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية
لكان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه تراخى حكمه الى السراية وكذا الذي
والتزكية عند ابي حنيفة حتى لو رجعوا ضمنوا وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة

اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها
وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع
الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما ومما لا يشابهان الاسباب ومنها
الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها
علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة
الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما
ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه و
انما تشبه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب
قسما آخر لكنه لم يجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان
لم يوجد الا وصف التاثير ولا الترتيب لا توجد العلة اصلا فان وجد احدها منفردا يحصل
ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة
فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع
مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة
السبب بدونها كشراء القريب واعلم ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشبه السبب
واما ماله شبهة العلة كجزء العلة فيتعلق به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة تثبت باحد الوصفين
وهما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق
فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به ان العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم حتى صح نية الكفارة
عند الشراء

فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويجزئ لو كان شريكا عندهما

الا عند ابي يوسف ومحمد ولا يجزئ عند ابي حنيفة والخلاف فيما لو اشترياه معا اما لو اشترى

الاجنبي ثم القريب يجزئ بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه نصف

حيث اشرك القريب ولا تعتبر جهله وفي الثاني يرضى وان تأخر القرابة تثبت بها اي العتق

بالقرابة حتى يجزئ مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة يجزئ كما لو ورثا عبدا ثم ادعى احدهما

انه قريبه بخلاف الشهادة اي لو شهدوا احدهم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى

المجموع فانما رجع يجزئ النصف فان الحكم ثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما

واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما

مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطئ اي المس

والنكاح يقومان مقام الوطئ في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر

في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان يلزم

احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل

في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل

مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في

الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الداعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر

والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا

يمكن الوقوف على حكم الشئ كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة

الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن

لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي يتوقع قسمان علة معنى فقط وعلة حكما

فقط ولما جعلوا الجزء الاخير العلة علة معنى وحكما لا اسما تكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما

فالقسم الذي ذكرناه وهو ما يشبه العلية بجزء العلة تكون هذا القسم بعينه والعلة اسما

وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء

الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يتصل به الحكم فالشرط كدخول الدار

مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة

اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطي الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة

مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق

الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص لو رجعوا لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا

على الشاهد لو شهدوا ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجعوا ان هذا انه جزاء المباشرة وشهادتهم

انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب

كوان تكون اي العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يجزئ ولا يشترك

في الغنيمة الدال على مال يسرقه وعلى حصن في دار الحرب اي لا يجزئ الدال على مال يسرقه السارق

ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي

فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع

هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي لا يجزئ قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج

هذه المرأة فانها حرة

فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف اليه

فان السوق لم يوضع للتلف ولم يوجد فيه وانما هو طريق للوصول اليه

فعل هذا او استولدها فادى اى الحر قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي
على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم لو دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما
سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذى التزم والمحرم بازالة الامن لو تقررت
بافضائها الى القتل اى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما
يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد
الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن لو تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء
لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان
الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اى لو دل رجل السارق على مال لم
لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدى الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن
وصيد الحرم اى لو دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس
بل لكونه فى الحرم ومن دفع الى صبى سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل
بين السبب وهو دفع السكين الى الصبى وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبى قتل
نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم
الى السبب وهو الدفع ومنه اى من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق
والنذر المعلق فالمعلق صفة للتطليق والاعتاق والنذر كان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت فعبدى حر ان دخلت فلله على كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب
فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم

على خطر الوجود اى لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا
وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة
اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة
بل مجازا ثم لو وجد الشرط اى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب
السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى هى اسباب فى معنى
العلل حتى ابطل التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان
ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير قبل الحنث
لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب
وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب
مجازا وهذا يتبين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك
والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود لم يصح التعليق شرطا ووجودهما فى الحال ليترجح
جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل
صورة المسئلة اذا قال للمرأة ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا
فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند
زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند
وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع
الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق
بالملك كان تزوجتك فانت طالق

فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم
فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك
حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا
وقال زفر يبطل بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون
للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون
الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان فيكون مانعا من الغصب فالحاصل
يكون البر مضمونا بهذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل
وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث فالحاصل ان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون منصرفا الى الطلقات
التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج
في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط فان
الشرط فيه معنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما
ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل
من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان حدوث

التعليق

المحلوف

لانه يمكن له الرجوع اليها

قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة

السبب

العالم ولما كان هذا في الآفاق والانفس موجودا دائما صح ايمان الصبي وان لم يخاطب به
وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة
اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب
يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى
لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر
راس يمونه ويلي عليه واما الفطر فشرط لقوله عم ادوا عمن تمونون وعزاها لا انتزاع
الحكم عن السبب اولا ان يجب عليه فيؤدي عنهما في العاقلة والبالغ باطل لعدم الوجوب
على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف
الراس والاضافة الى الفطر يعارضها الاضافة الى الراس وهو يحتمل الاستعارة ايضا
بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سوال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة
تضاف الى الفطر فدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا
تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من
الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المونة اي في قوله عم ادوا عمن تمونون يرجح سببية الراس وللحج
البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وهذا
الاعتبار هو مونة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض صار عن الخارج عبادة
اي الغرض عبادة

اذا اوجد الشرط وجدت العلة وذلك يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حرة فالدخول الذي دخل عليه حرف الشرط شرط وانعقدت العلة وهي قوله انت حرة عن الانعقاد بعد وجوده وصورتها وحيث الحكم لعدم الشرط فاذا وجد الشرط ينعقد علة ويصير تحريرا فشبه الحق كف بزدوي

لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببه
الارض النامية الا ان النماء تعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض عقوبة حقيقة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا لان الاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر ووصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا
للشافعي والطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط ولحدود والعقوبات ما نسبت
اليه من سرقة وقتل ولكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة وللشرعية
المعاملات البقاء المقدر للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت للصلوة تخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من
وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض
كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان لا يدرك العقل تاثيره
كما ذكرنا في القياس تخص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة
للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة او دلالة نحو المرأة التي اتزوجها طالق
وفيه ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة
وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كالحافر شهود

الشرط

الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الكل فقط كما لو اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار كما لو شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران
بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود
الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد عبده
عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء
بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح للضمان العتق العلة قضاء القاضي
وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع
الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق
التعدي وعندهما لا ضمان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا
حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسألة القيد
والتشبيه في ان هناك شرطا لا تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو
الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع
صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله
فان الثقل علة للسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف
الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما لو اوقع
نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد ففي قسم الاسباب
واما شرط في حكم السبب وهو شرط

وأما لو أمر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امر استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما لو استخدمه فخدمه

لا عوض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما لو احل قيد عبد الغير فابق العبد لم يضمن
عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم
على صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا لو فتح باب قفص او اصطبل فلا يضمن
لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان
ماء الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء اما انه هدر في اثبات الحكم
لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال ولو قال الولي سقط وقال
الحافر اسقط نفسه فالقول للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع
الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح لو ادعى الموت بسبب آخر
لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما لو علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا
شرط اسما لا حكما حتى لو وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا
لزفر وصورته ان يقول لزوجته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود
الشرط ليصح الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا
في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد وهو وجود
متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وههنا علية الزنا لا يتوقف على
احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة
ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة

للنكاح

الشرعية

للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان
لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة
كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال
اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي او حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون
الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء
للصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر فاقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط
الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي
هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة ولما
الحكم لم يكن مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة
لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة
لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا
بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان
يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافرين ايضا لو شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه
كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت العتق والحرية من شرائط الاحصان
فيثبت الاحصان بشهادة الكافر قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه

اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة
وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس العلامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه
ورفع انكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة النساء مع الرجال تصلح للضرر على المشهود عليه وهو
المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة
الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم
فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره
وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت به العلة
قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها
ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار
الزوج بالحبل لانه لو وجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد فهي مقبولة فيه اي
شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما تثبت بالفراش السابق فيكون
انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لا تقبل لانه لما لم يوجد سبب ظاهر
كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة
وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل ولو علق بالولادة طلاق
تقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت
ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة لان الولادة شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط
لاثباتها اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط

لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المرأة الواحدة
حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه
وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المرأة على
ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في الرد ولكن كانت مقبولة
في حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال ان في الاصل في المسلم العفة
فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز
اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة
لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة
فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف
بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اي فهو فعل
حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان
اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه
فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز
يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس
كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يكمل الا ان يفقد
الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لتحقق
الثاني شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة لما عرفت لا يصلح حجة
للاثبات بل للدفع فقط

ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد بطل بقية شهادته فيجلد الزاني ولو
تقادم العهد لو اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل اي بقية
شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة
في درء الحد باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسي وماله وجود شرعي فالاول اما ان لا يكون متعلق حكم شرعي او اما ان يكون سببا
لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا البيع فانه
مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له
الا وجود حسي كالزنا والاكل وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون
متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن
فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي
آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي
وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل
تارة واجب واخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي
كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا
لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان
حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية سمي صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل
معها الاوصاف المذكورة سمي فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط سمي باطلا والكل

صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان والشرائط
وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا
فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وكل منها يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان التصديق
والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا عند
بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية
وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره في
حق الدنيا والصلوة والزكوة وغيرهما زوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم
تشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه
اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف
الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج
على المسلم وعند اكثرهم كيف تضاعف لان فيهما اي في العشر معنى العبادة فالكفر ينافيها
من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف لانه اي المضاعفة
اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على
المسلم فقال ابو يوسف ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تبديل العشر
اما الخراج فلان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على
المسلم فلذلك فيضاعف

كلمة التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله فالكفر بنا فيها فلا بد من تغيير الحق والمضاعفة
اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في صفة تشرع في الجملة وعنده انه ضعيف بنقلب خراجا
لان التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة
كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم
بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة
كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي
مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولان القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث بحفر البئر و
الشاهد لقاصر لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة و
العقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل و
الصبي اي لا يجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب
والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله وهو الكافر اي لا يجب الكفارة
على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار
فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر
اي وصف العقوبة فيها غالبة لقوله عم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب
على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا
لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال
قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق

باب

ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي
اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة
وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة
وجوبا والمال هذا جوابا لمن يقول لم لم ينعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر
عقوبة وبشبهة قضاء القاضي في المتفرق اي المتفرد برؤية هلال رمضان لفارق القاضي
شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا
للشافعي وتسقط لو افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا لو اصبح صائما ثم سافر فافطر واما
حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني
غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فحق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم
الى اصل وخلف في الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا
اي صار الاقرار الخالص فيما هو مقام الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا
عن ادائه حتى لا تعتبر التبعية لو وجد اداؤه اي لما كان اداء احد ابويه اصلا واداء الابوين خلفا
فاذا وجد الاول وهو اداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية
ثم تبعية اهل الدار او الغانمين خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين لو عدما اي لو عدم الابوان وكذا الطهارة
والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي لو عجز عن الماء يكون التيمم خلفا على الماء
مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم
خلف عن الماء عنده في عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وفاقا
عطف على قوله لم يجز في ادائهن

فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ...
اي حق العباد
اداء
استعمال

واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات في كلام المصنف تامل

نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضا بماء غلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم لو اثبت العجز بالتعارض أي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح بالغاسل وعند محمد وزفر التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا لليمين عدمه لعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس باب

المحكوم عليه وهو المكلف ولا بد من اهليته وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عم انه من اوايل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي تخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغايب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف

اعلم

اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عم اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عم انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم والمعارف وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكر في المتن فيسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والعقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات وقوله يبتدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية ونهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ

وتخص بالقوة المتخيلة التي يصير الشيء فاعلا ومنفعلا ح

وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ وهو الذي

يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ

تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى متخيلة ايضا

هذا نهاية الادرك للحواس فاذا تم هذا تنزع النفس الانسانية من المفكرة علوما

فهنا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم

عند استكمال معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع ويسمى علوما

نظرية واما يتعلق ويسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما

هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوى وعدمها ان يستدل بهذا القول على وجود تلك

القوى وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة

للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا

حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة و

لو لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر لانه لو كانت عارفة لحركته

ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق

لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا

في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض

والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها

وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم و

ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد تنورا سببا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره

واستفاضتها منه آنا فآنا فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم

والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف

متعذر فقدره الشرع بالبلوغ لانه عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي

هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف

في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة

الحسن والقبح المذكور في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان

حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعرية يعذران فلم

يعتبر كفر شاهق الجبل فيصير قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما

لانه لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه ان الشرع مبني على العقل لانه

مبني على معرفة الله والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور

لا يعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي

الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق

الغلط في مقتضيات الافكار كما نرى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه

في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما

التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم

العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو وحده غير كاف ان العقل وحده

غير كاف

يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بدلالة المعجزات فلو توقف هذه الامور على الشرع لزم الدور

فبما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد بان لم تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا لو حصل التوجه وشرطنا الانضمام لو لم يحصل التوجه وكذا ان بلغ اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يعذر قال ان مع ولو قبل هذه التجربة فانه لم يتوجب عصمة بدون دار الاسلام

فصـــل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بربوبية الله وبوحدانيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من لوازم حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف

يكونون

يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا يتسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل الانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف ووجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به اهل لما له وعليه وقد فسر الذمة بوصف يصير به اهلا لما له وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ونحوه وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة لذمته من وجه تصلح ليجب له اي لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب فلا يحتمل العقل اي لا يتحمل الصبي الدية

ولذا كان معاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب
على الصبي العقوبة كالقصاص والاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث لا خ
بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه
اما البدنية فظاهر لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل
النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود والعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند
محمد لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اعتبارا اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة
محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا
لو وجب لقضاء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذكره في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط
اصل الوجوب بخلاف الصوم لو ليس في قضائه حرج والاداء به محتمل اى يحتمل ان يكون اداء
الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف
القياس فينتقل الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب
الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اى الاغماء يندر ممتدا
شهر رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك
اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة
والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الناقص خ
الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوه فما يثبت بالقاصر اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان
عليه خ وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا
عشرا

صورته اذا اسلم الاب فانه يحكم باسلام الصبي وحرمانه من جهة الام الغير المسلمة
وصورة الفرقة بالتبعية هي ان زوجة الصبي مثلا اذا اسلم عرض الاسلام على ابيه
فان لم يؤمن يحكم بالفرقة بين الصبي وبين زوجته المسلمة بتبعية كفر الاب لان الحكم
بالفرقة بواسطة كفر ابيه ١٢

واما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من
اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه اهل للثواب
قوله ولانه اهل للثواب وقوله ولان الشيء عطف على قوله ثم ٤٢
ولان الشيء لما وجد لا ينعدم شرعا الا بالحجر اى بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع
محض ولا ضرر الا في لزوم اداء وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان
الى كفر الاخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه
كلا منهما خ ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين
زوجته الوثنية لان كليهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه
وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين
الاولى انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب اذ تصرفات الاب
لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم
احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقية لا مرد لها الا الى الامور
الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا و
الاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت
ولذا كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها تلزم تبعا ايضا اى الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين ولذا لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا
محضا خ واما حقوق العباد فما كان نفعا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور
اى الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد بسبب الحجر

وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلحقه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع محض
وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد شرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي اذا
تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر
فاذا قاتلا استحقا الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون
كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي لان في الصحة
اعتبار الآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض
وكونه لا يصح منه وان كان وليه ولا مباشرة اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض
من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء
لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا تؤمن هلاكها جملة
حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها
القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويامن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع والشراء وكونهما من حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه
يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راي الولي لان الصبي اهل الحكم لو باشر وليه
فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي ويحصل بهذا اي مباشرة الصبي براي الولي ما يحصل بذلك
اي مباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف (قصد في)
الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر

في

في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي
اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه
اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل
العقل دون وصفه لو ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي ولو
كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة
وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي موضع التهمة وهو ما اذا باع من
الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق انه اي تصرف الصبي يصير
براي الولي كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي
ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال
النبي عم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون
اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها تشارك الارث وهو ان الوصية نفع لانها سبب للثواب
الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب
بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على
ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق
البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان
لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل

بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل
العبادات لعدمها فانه القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء
يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه لو لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي
اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف هذا اشارة
الى انه لا يسقط الوجوب لو لم يمتد الجنون اذا عرض بعد البلوغ اما لو بلغ مجنونا
فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما لو بلغ مجنونا ففي كل
واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة
بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة فتصير الصلوات ستا وفي الصوم
بان يستغرق رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد وعند ابي يوسف اكثر
كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم
العقل وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من
المجنون لو تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا
نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس
بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح ولو اسلمت امرأته عرض الاسلام
على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في
الاحوال كما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب عليه كما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال

فيفسد عباداته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان
في مبداء الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان لو ماهية الانسان لا تقتضي الصغر
فتعين بالعارض على الاهلية بهذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق
على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهو ان يكون من مبداء الفطرة وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل
ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك
فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى لو
اداه كان فرضا لا نفلا حتى لو بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان ولا يلزم
على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدمه انما هو لعدم سببه او لعدم الاهلية
لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يتعجل
باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالسبب فلم يحرم ولا يشكل هذا
الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم
الاهلية بالرق ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه لو
اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي فان الزوج
اي الجنون والعته

غير معذور بل والصبي معذور ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب
الشرع يكون عذراً في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالباً لا في حق العباد وهو اما ان
يقع فيه المرء بتقصير كالاكل في الصلوة مثلاً فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان
يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بحرقة انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس
بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذراً لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو
لما كان عجزا من الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب
لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث
وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النايم وهو عطف على قوله اوجبنا تاخير الخطاب لعدم
الاختيار فاذا قرأ في صلوته نايماً لا تصح القراءة ولو تكلم لا تفسد ولو قهقه لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض
يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عم فوق النوم فيما
ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى
الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال و
الاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه و
الانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات
ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قايماً او راكعاً او ساجداً او متكياً او مستنداً
بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم

فنافات

فنافات الاغماء تمايسكن اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثاً في كل حال لا النوم
وايضاً كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعاً للحرج ولما كان الاغماء نادراً في الصلوة يمنع
البناء وهو في القياس لا يسقط شيئاً من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه
حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى تزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه
يندر وجوده شهراً او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء على الكفر فيكون حق الله
لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتمليك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى
ان او مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبداً في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق
الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي
لازمه اتفاقاً فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة متجزئ لان الاعتاق ازالة الملك لان
العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر
العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع لثبوت حق الله ٢ وفي البقاء على العكس حتى ان زواله
اي زوال حق الله تبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق
والرق تبطل مالكية المال لانه مملوك مالاً فلا يملك العبد والمكاتب التسري ولا يصح منهما الحج
اي من الرقيق والمكاتب حتى لو عتقا ووجب الحج عليهما لا يقع الموقوف قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني في الصلوة والصوم ويصح الفقير
لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا تبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم
والحيوة فيصح اقرار بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها الماذون او المحجور
اذ ليس فيها الا القطع

وبالقايمة من الماذون واما من المحجور فيصح عندلنا حنيفة مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى حق القطع دون المال وينتفى كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك اى لو استهلك مال انسان والتجارة لا فيما ثبوته تهمة كما لو اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل بتنصف المحل فى حق الرجال اى يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق فى فصل الرق اى تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت متاخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحد لا يتجزى اى التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية ايضا فكما تعتبر بالنساء يجب ان تعتبر بالرجال ايضا فلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى ان انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا القيد الثانى يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشىء هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهى مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديته لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة فان

ملك

ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التوجيه فى خاطرى اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا يوجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج اى لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا فى جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشىء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغى ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اى فى العبد المالية فلا ينتصف لكن فى الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف فى المال حتى يكون الماذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعى لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم الاذن لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما فى الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طريقه اليد على انها اى اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا ومن الحكم الاصلى فى التصرفات اى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه بيده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ثمرة ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشىء فيقطع

طع الطابعين

والاقضا آالى التنازع والتقابل ونحوهما فيثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما
ملك الرقبة فانما تثبت ضرورة لكمال ملك اليد فبطل ما قال انه لما لم يكن اهلاً للملك لم يكن اهلاً لسببه
لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد
حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصوداً اصلياً اي مقصوداً
لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر ولما كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات
توجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته
لما يكون وسيلة اليه لا سيما لو كان اهلاً لذلك الغير المقصود لذاته لملك اليد في مسئلتنا فاليد
تثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائماً مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك
للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل
مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين
وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في حال
مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلاً ولو لم يكن على المولى دين
فللمسئلة انما تعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا
التصرف في حال الصحة يصح وتعتبر من جميع المال فهو في حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة
مسائل المأذون فكما لو اذن العبد المأذون عبداً اشتراه من كسبه في التجارة ثم حجر المولى
المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل لو وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني
وكذا لو مات المأذون الاول انحجر الثاني كالوكيل لو مات واما قال في بقاء الاذن لانه في ابتداء
حال

[هامش: اذا اشترى شيئاً يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شري الوكيل]

الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن
في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو
معصوم الدم بناء على الاسلام ودار فيتفضل الحر بالعبد والرق يوجب نقصاناً في الجهاد
على ما قلنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات
كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب
الولاية لانه يصح اولاً في حقه لانه يشركه في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان
فان صوم رمضان يثبت اولاً في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل
هذا وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاءً
اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في
حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف عبداً ينافي
الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت
رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائداً الى الاصل فان الارش اصل في الباب
حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن
العبد ليس اهلاً لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن
تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوته
العبد صار وجوب الفداء عائداً الى الاصل لا كالحوالة حتى لو افلس المولى بعد اختيار الفداء
لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رح

[هامش: اما في العمد فيجب القصاص]

وعندهما يكون كالحوالة حتى يعوض ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان
الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية
لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة
كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو يرجع الى الموت
والضمير في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه
مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فالمرض الموت يوجب الحجر ولا
يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر اوله
ما يصان به حقهما فقط اي حق الغريم والوارث فقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل
في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله
وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير ولما لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح
بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان
احتيج اليه وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اذ لا يقبل النقض فان كان
على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم
يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية
تجب السعاية في الثلثين لا ان حق الوارث
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الكبر في القليل ليعلم لما
ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصلا وابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى
بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوالدين بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت

ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول
فبطلت اي الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة
لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة لا صورة لان صورته صورة الاقرار
بان اوصى لاحد الورثة وشبهة اي بان باع الجيد من الاموال الربوية بالردي منها وتفويت
الجودة عطف على قوله بطلت في حقه اي حق الوارث كما في الصغار اي ان باع الولي مال اليتيم
من نفسه تفويت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال
صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي
بقية الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء يشاركهم البقية ولا يجوز للمريض
البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض
من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم
فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد
غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث
الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى
ومن المالية حتى تجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم
يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان
حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على
العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه لان عتق الراهن
حصته دون

فيقبل شهادته قبل العاية ومعتق المريض قبل العاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته
ومنها الموت ومو نجز كله والاحكام مناد نبوتية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة
لانها ان العين المغصوب وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة
مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وصاحبيه اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال
او كفيل ويلزمه الدين حصافا الى سبب صحيح في حيوته كالو احفر بيرا فوقع حيوان بعد موته
لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجة فيبقى ما ينقضي
به الحاجة فيبقي التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى
لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى
حرية اولاده واما المملوكية فتابعة ثم ما كان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة وباب
الكتابة وهو جواب عن سوال مقدر وهو لما ذكر ان كل ما يحتاج الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء البيع؟
حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة
وعقد الكتابة انما يمكن بقائه لو بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى
فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء
المالكية يدا والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا وتثبت الارث نظرا الى الخلافة والخلافة
لقائمة بسببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا تثبت اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل لفا؛
الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما تثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية

والله

والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف
ساير التعليقات لانه اي الموت كاين يقينا قال قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد
علق عتقه بامر كاين يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين مثل طلوع الشمس؟
احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كاين لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم
جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ونصير كام الولد في استحقاق
الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانها استفرشها صار التمتع فيها
اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبله وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى
دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية قلنا المراة تغسل الزوج
في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما
لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة
والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم
قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي لاجل ان
السبب القصاص
القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض
الورثة خصما عن البقية لكن لو انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى
حوائجه ويورث منه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي
اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر
لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم الاخرة الباطل كعبادة
الصنم مثلا

يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص
يحبس القاتل فاذا حضر الغائب كلف ان
يعيد البينة فلا نقض لها
بالقصاص قبل اعادة
البينة ١٢

باطلة فلا تكون للكفر حكم الصحة اصلاً بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلاً فانه يصح
منهم وأما في حكم كحله فدافعة للتعرض فقط عند ابي حنيفة اي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عم
اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي لشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له اي للتعرض والدليل
الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها — احكام ع
اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فتوهم تخفيف لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا
في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فصورته التخفيف والاهمال لتوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوهم الاهمال كما نطق به الحديث
وهو قوله عم امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوله ما تولى
فيثبت عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوهما وصحة
نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط
لاحصان القذف فعند ابي حنيفة ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب
(لارتفاعهم بالاسلام)
النفقة اي بنكاح المحارم ولا نفسخ اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا
ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم
المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتها للتعرض تعريض ان ديانتهم — الحفظ م
تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تصلح ديانتهم

(هامش: قاذف مسلم وطئ في نكاح المحارم حال الكفر)

دافعة

دافعة لها لا ابتداء وهو دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت (مثلا) فتقوم الخمر واحصان
النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا
لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب
(اي اهل الكتاب)
ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل
لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله
ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان
ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم ولو كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا
فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح ثم
فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا
(ديانة اعتقدوا حله)
ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة
نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ويمكن لنا الزامهم بانه في كتبنا فافترقا فان قيل
ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي
طلق بنتين امهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب
(لان ديانتها لا يصلح حجة على الاخرى)
الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم
الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو عدم الجنس لما
وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا
دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف
شرط لوجوب الحد على القاذف

فلا تكون في اثباتها اي في اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان بالاتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدية ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا بصحة فيؤاخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي تزوج ابنته ان الوارث البنت التي هي زوجته ضرّا بالوارث الآخر اي البنت التي هي ليست زوجة فتكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة اما على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا في شريعة آدم عم لم يكن نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم حكما ضروريا لانه لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم فكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفقتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا تكون كذلك ولما كان الضرورة تنقضي بالبعد لم يحل القرب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع

لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر لانه بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ فكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا تجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ويعني بالحكم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب كالميراث لانه لو وجبت تصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم فرّد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وعندنا ما لا يدفع الحاجة الداعية بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله اما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأوّلا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه

فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه
الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان
الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من
الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولاية مستقطوعة
عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف
كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملك حتى يجب رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما
لم ينعكس لان القول بانه يملك له مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد
واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة
كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص
في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا ثم ان كان الدعوى
او خطا وهذا عند الشافعي واما عند مالك يقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي
وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة من المشاهير
او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه ويتعلق
باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه
مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وانما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في
الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع
شبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به

اي بالوضوء ذاكرا ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن
ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يفترض جهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا الا انه لقاه ذاكرا صحة ظهره وهذا نوع بخلاف الاجماع
وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده وهذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب
ان عصره جائز واما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض
الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز بناء اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاكرا الظهر ولم يقض الظهر
بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء وهو جاهل ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا
فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الآخر صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده
انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر فانه يقول لما كان عنده ان الفرض الاول يجزيه
فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الآخر فلم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاكرا
الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية فاذا عفى
احد الوليين ثم اقتص الآخر ظنا ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع جهل فانها دائر الاجتهاد
عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم لو افطر ظن انه
فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة لان من الكفارة
مما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له لا يحد
لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في الحد تندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت
النسب والعدة بهذه الشبهة ولو كان [illegible] وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا
بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو

اى ان زنى حربى اسلم حيث يحد لان جهله فى حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام فى جميع الاديان
او شرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة فى دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعذر
بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة فى درء الحد واما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل
كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل الخطاب ولم ينتشر بعد فى دارنا كما فى قصة اهل قباء
فانهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة كما تحسن رسول الله صلعم وكانوا يقولون
كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم
الى بيت المقدس وفى قصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رض يا رسول الله فكيف باخواننا
الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى
ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر الخطاب
فى دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون لتقصيره حيث لم يطلب الماء فى العمرانات وتيمم وكان
الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى من الموكل
فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة نفذ على الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع
الفضولى وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع
والامة المنكوحة بالاعتاق والشفيع او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل
بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا
جهل المولى بجناية العبد الجانى عذر حتى لو باع العبد الجانى قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا
للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت الدار بجنبها
لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسقطا

للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت بان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر
حتى لا يبطل خيارها ولذا بلغت البكر التى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها
عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل خيارها لان جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور فى حقها لان طلب العلم
واجب عليها فدليل الشرع يجب ان يكون مشهورا فى حقها فبالجهل لا تعذر وفى حق الامة مخفى
لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى فى حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام
الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين الامة والبكر فان الامة تعذر بالجهل لا البكر
وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة
اثنان وطلاق الحرة ثلث والجهل عدم اصلا يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول
لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما فى المسائل التى لا تعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء
ثم لا منا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو
اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل
وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم
او مثلث لانه انما يحل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالحرام فيحد به اى بالسكر
من المثلث وهو اى القسم الثانى من السكر وهو السكر بشراب محرم او بالمثلث لا ينافى الخطاب لقوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فلا ينافى الاهلية ... فيلزمه
كل الاحكام وتصح عباراته وانما ينعدم به القصد ... الكلام ... العقل ... ركنه وهو القصد كما اذا زال بالنوم

للدواء خ

اللهم انت ربي وانا عبدك يجري على لسانه عكسه لا يؤاخذ ولو اسلم يصح كالمكره ولو اقر بما يحتمل
الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع ولو اقر بما لا يحتمله
كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد لو صحا وحد اختلاط
الكلام اي حد السكر والمكروه به الحالة المميزة بين السكر والصحو وقال ابو حنيفة ان لا يعرف
الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا تكفي دلالة الحال اي
شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط
كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان تكون المواضعة سابقة على العقد وهو
اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فيجب
النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضى وهي اما من الانشاءات او الاخبارات
او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما
ان يتواضعا في اصل العقد اي يجريا المواضعة قبل العقد بان نتكلم بلفظ البيع عند الناس
ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل
وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة
صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على
كونه كخيار الشرط فانه لو بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد
العقد كما في خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله
الخيار

فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض ولو اجازاه
في الثلث جاز اي ان اجازاه في ثلاثة ايام جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد
لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلاثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد
لا ان اجاز احدهما لانه خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث
وان اتفقا على انه لا يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او
اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم يتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبرا العادة فان
العادة تحقق المواضعة بما امكن على ان المواضعة لتبقى قلنا الاخر ناسخ للاول وهو العقد
ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم ينص على المواضعة واعلم انه يجب بالتقسيم العقلي قسمان
لم يذكرا وهما ان قال احدهما اعرضنا وقال الاخر لم يحضرني شيء وبين احدهما وقال لم يحضرني شيء فعلى اصل
ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على
البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة بظاهر
العقد في الكل والفرق له بين هذا وبينه ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا
لوقوع البيع في الاخر فيفسد العقد وقد وجد في الاصل فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل
العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا
في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة في الوصف
حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بيننا في المتن وان تواضعا على ان الثمن
جنس آخر فالعقد

بالعقدِ اتفاقاً والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بهما يوجب صحة العقد حكماً لا بشرط الا بقبول

باحد الالفين ثم شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال هذا جواباً عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين

شرطاً لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب له لان الاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الفاً لا الفان

ولقائل يقول للشرط طالب لا يفسد كالو اشترى حماراً على ان يحمل حملاً ضعيفاً او نحو ذلك لا يفسد

العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين

وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطالب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى

بالربوا عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو

الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث

جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم

وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد فلا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعاً كالنكاح

فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء

فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط

وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود

بالايجاب فيرجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياساً على البيع وفي جنس البدل

فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعاً وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا

ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم

الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكرنا وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة

في قدر

في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه والالف داخل في المسمى وهو الفان اما في المواضعة

في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى وعندهما

مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء

هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف

وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما

عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه لو اشترط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب

والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا

على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعاً اعلم ان المال في الخلع والعتق

على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق

وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت المال يجب ضمناً لا قصداً

فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة

فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت

عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال

سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقياً وكذا

الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلاً كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها

سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق

مكرهاً باطل فكذا هازلاً واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتداً بعين

الهزل لا بما هزل به

اى ليس كفر بسبب ما نزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلاً فانه غير معتقد
معناها بل كفر بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا
نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد
ايمانكم واما الاسلام هازلاً فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي ترجيحاً لجانب الايمان
كما في الاكراه ومنها السفه وهى خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل
وقال الامام في الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل
وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق
ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحاً واما غضباً فيتابع مقتضاها في الامور
من غير روية ونظر في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اى مذمومة وهو
لا ينافي الاهلية ولا شيئاً من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم علق الايتاء بايناس رشد منكراً لا ينفك سن الحداثة عن مثله الا نادراً فيسقط
في المنع ومن خمس وعشرون سنة لان مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف
سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جداً خمساً وعشرين سنة واختلفوا في السفيه
فعندهما يحجر الحجر وهو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقاً لدينه فان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمداً فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية
فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة لو كان مؤمناً يستحق النظر اليه وقياساً عطف
على قوله حقاله

علي

على منع المال وايضاً صون العبادة لاجل النفع فاذا صار دين ربما يجب دفعها وايضاً حقاً للمسلمين
فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل
ان يشترى جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة
العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت
في الحسن غايته فتحير في مكابرة سيدها بحبها وكان في الفقر والمتربة بحيث لا يملك قوت
يوم فضلاً عن ان يملك مالاً يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثياباً نفيسة
وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه
يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان
فجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها
في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلياً بهجة وسروراً ورد العوارى الى اهلها فلما
جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشترى وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء
على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابى يوسف وعند ابى حنيفة لا يحجر
لان السفه لما كان مكابرة وتركاً للواجب عن علم اى صادراً عن علم ومعرفة لم يكن سبباً للنظر
وما ذكر في النظر حقاً له فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما كان اى حجر السفيه
بطريق النظر لو لم يتضمن ضرراً فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية
واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم لو كان الحجر بطريق النظر اى عند ابى يوسف
ومحمد يلحق في كل حكم الحجر كان في الحاقه باليد نظر في الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما

ان ولدت جاريته فادعاه تثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد
له ولو كانت حرة لان توفير النظر الحاق بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك
لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون لو ادعى نسب
ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها
لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه
كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره
فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح
لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي ولهذا لم يجب على المحجور شيء لانه سلم
ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي
الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه
بلا احتياج الى ان يحجره القاضي عند محمد ويحجره القاضي عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان
يخاف ان يلجئ امواله التلجئة من المواضعة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه
الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الدين
فيبيع القاضي فهذا اضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من
الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يمنع
الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول
عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق

على

على الركعتين الساقطتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة
والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر لو اتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال
القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل لو اشرع المسافر في صوم رمضان لا يحل
له الفطر بخلاف المريض لكن لو افطر يصير السفر شبهة في الكفارة ولو سافر الصائم لا يفطر بخلاف
ما لو افطر ثم مرض لكن لو افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم لو سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة
ولو افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما لو افطر ثم مرض والفرق بينهما ان الصحيح لو افطر
حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن لو امرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض
المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري و
المرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة
المشهورة ما روي عنه عم واصحابه رض انهم ترخصوا برخص المسافر مجاوزتهم العمران والقياس
ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس
بما رويناه ثم لو نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة
يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع
اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام دفع للسفر والمنع اسهل من الدفع وسفر المعصية يوجب الرخصة
وقد مر انه في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية ولذا لو نشأ في المصر والرحل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم الطريق
فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه معصية بعينه فلا يثبت
بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل

وقوله غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك به ان في علم
الرخصة لمن يسافر للمعصية فجعل قوله غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من
تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا آكل الميتة
تلذذا او اقتضاء للشهوة بل يأكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يندفع عنه او لا تبغي
ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يتعدى اي لا يرفع الجوعة اخره ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا
من غير ان يقصد قصدا تاما كما لو رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم
يقصد به الانسان فوجد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن الاجتهاد قصد
ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على
المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب الضمان العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح
ان الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا او وجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب
المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان مال ويوجب الكفارة لانه لا ينفك عن ضرب
تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر
والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنايم ولنا ان دوام
العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة
والرضى فيما يبنى عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما توضيح ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا
وان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما لو كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب
ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة

مركوز

مركوز في الانسان فيكون عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام
دوام العقل عن غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما تعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا
وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم
يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم نقم البلوغ مقام
اليقظة حتى ابطلنا عبارة النايم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على
الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضى ولا نحتاج الى اقامة الدليل فان الاصل
ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة
اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع
طلاقه قوله ولو اجرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره
واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون
بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس
او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب
لان المكره عليه اما فرض كما لو اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما لو اكره على الافطار في
شهر رمضان او مرخص كما لو اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما لو اكره على قتل مسلم بغير حق
فيؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون
والاصل فيه ان ذلك اي الاكراه بنوعيه ان كان عذرا شرعا لقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم
اختياره الاكراه عند الشافعي رح

اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرًا واما ان لا يكون واعلم انى

اقمت لفظ الفاعل مقام المكرَه بالفتح ولفظ الحامل مقام المكرِه بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر

والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه اى رضا الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل

ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان

لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اى اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة

الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرًا لا يقطع اى الحكم عن

فعل الفاعل فيجلد الزانى ويقتص فاتل المكرهين وانما يقتص حامل بالتسبيب جواب اشكال

وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا

يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى فاجاب بان الحامل انما يقتص

بالتسبيب وان كان الاكراه حقًا لا يقطع ايضًا اى الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى

وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام

الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعى ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة

الايلاء لا اسلام الذمى بناء بالاكراه لان اكراه الذمى على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكر انه

يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد

الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل

كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل

فان احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل

بقى منسوبًا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم

بلسان الغير ممتنع فان كانت اى الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق

والعتاق ينفذ لانها اى الاقوال التى لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار والرضى

بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافى الاختيار اصلًا اى ينافى اختيار

الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل فى الخيار فلأن تنفذ بالاكراه اى الاقوال التى

لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة

والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به منتفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب

والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق

والعتاق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما فى الاكراه مع فساد

الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل فى الهزل

بدون الفساد اما فى الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد

فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه ولذا اتصل بقبول المال اى لو اتصل الاكراه بقبول

المال فى الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكراه يعدم الرضى بالسبب والحكم فكأن المال

لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال

بخلاف الهزل اما عند ابى حنيفة فلان الرضى بالسبب ثابت اى فى الهزل دون الحكم فيصح

ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط فى جانبها

اى لو خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال فى جانبها لان شرط

الخيار فى جانب الزوج

لا يصح في الخلع طائعا فان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما فالزم لا يوثر في بدل
الخلع فيجب ولذا كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره
منا سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا
يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والوطء فيقتصر على الفاعل ومنها
ما يحتمل فان لزم جعله آلة تبديل محل الجناية تقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة
للحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه
ولو جعل آلة يصير الجناية على احرام الحامل فكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه
لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا
فان المبيع يصير غصبا والاعتاق ولذا كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه
من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكننا اتلاف فيعتق
على الفاعل في المعنى الاول لم يجعل آلة وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا
معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث
انه اعتاق مقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة
تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه
فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط اي على
الحامل فان كان عمدا يقتص منه فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على
دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط

ول

ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء
اي القاتل والمقتول ولذا كان سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير
لو اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل
له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا
بمنزلة الهالك فانقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة
تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل
وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اي لا يبيحها
غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى
التي لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوق
التي يحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا او فيه
حرمة فضل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم لانه ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف
زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله
تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس لانه ليس في زنا المرأة قطع النسب
اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه
بمنزلة قتل النفس لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير
الملجئ للشبهة ويحدهو اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا
فينبغي انها ان زنت بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد



قال النبي عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار صدق رسول الله

كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اضويه في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا
والملك باضويه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمل السقوط لكنها
لم تسقط وهما حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولي العصمة
والتوفيق وبيده خزاين التحقيق

(في الهامش: لان اتلاف مال المسلم لان مال المعصوم حقا لصاحبه خلا يسقط بحال — غيب على اتلاف مال المسلم)

[illegible]



قد وقع الفراغ عن التحرير والمقابلة بقدر الطاقة البشرية هذه النسخة الشريفة الكاملة
في مذهب الحنفية على يد اضعف عباد الله جرما واقواهم جرما محمد بن حاجي بكر
اصلح الله شانه وصانه عما شانه في اوايل شهر الله المبارك جمادى الآخر
في ليلة الجمعة في بلدة ادرنه في مملكة السلطان الاعظم المالك الرقاب والامم
الصاحب السلاطين العالم خلد الله ملكه الى طي الارض وانشقاق السماء في
سنة سبع واربعين وثمانمائة من هجرة النبي المختار صلى الله عليه وعلى آله
وعلى اصحابه والحمد لله موصل الطالبين الى مقاصدهم تم الكتاب بعون
الله الملك الوهاب



رباعي مصنع

معلوم تو نيست آخر احوال دلم

كشادن قيفال

(احوال دلم كشادن قيفال دلم)

هنوز

احوال دلم هنوز معلوم تو نيست

كرده

معلوم تو كرده آخر احوال دلم

خطبة الوعظ

الحمد لله الذي روح ارواح العارفين بانوار اسراره وشوق اشباح المشتاقين
باسرار انواره ونور صدور المجتهدين بآثار انوار جلاله واضاء بواطن الذاكرين
باضواء اذكاره حتى استنار اطراف السماء بدعاء عباده واستضاء ارجاء الهواء
بعبادة عبيده وامائه ورفع طبقات درجات احبائه وبسط بساط القبول
لاوليائه وخص الموحدين باصناف نواله وعطائه والصلوة على النبي
الامي الهاشمي الى احبائه واعدائه وعلى آله واصحابه من قبل الدعوة وقام
تحت لوائه وعلى امناء امته وعلماء الدين واحبائه وعلى من حضر في
هذا المقام من اغنيائه وفقرائه وسلم تسليما كثيرا

تحت ضبت حبب وماشن بارد وقال زهير كعب الرباح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر ماه القطر معطوف على سوافي وبجر بالجوار

قال الفرزدق

فلست وان مانت اتاكم براكب الا الابطام بنا قيس في طب

السوافي جمع سافية وهي الرياح المثيرة

المور بالضم الغبار بالريح

بخفض في طب على الجوار

مع عطفه على راكب

الاتان في الوحش

[illegible]

الالية الحلف تقال آلى يولي ايلاء مثل اعطى يعطي اعطاء والجمع الالايا مثل عطية عطايا ومنه قول القائل قليل الالايا حافظ ليمينه وان ندرت منه الالية برت يعني هذا ويقول فانه قليل الحلف وان حلف بطريق الندرة بان وقعت يمينه على سرعة من غير قصد حفظ يمينه فقوله برت كان اصله برّ في يمينه اي صدق فحذف المضاف مع حرف الجر ثم انقلب الضمير المجرور مرفوعا كما في قوله تعالى والذي خبث لا يخرج الا نكدا [illegible]

يا لطيف يا ودود يا سلام يا مؤمن يا حفيظ يقرأ كل يوم ١٢٩ مرة بعد صلوة الفجر